

Schweizerische Theologische Umschau

Nr. 1/2 29. Jahrgang

Bern, Januar/Juni 1959

Herausgegeben vom Verein zur Herausgabe des «Schweizerischen Reformierten Volksblattes», Bern. Erscheint vier- bis fünfmal jährlich.

Schriftleiter: P.-D. Dr. Max Huber, Pfarrer, Zürich

Redaktionskommission: Pfr. Dr. W. Bernet, Volketswil (ZH); Pfr. J. Böni, Trogen; Pfr. Dr. W. Breimi, Basel; Pfr. Dr. V. Hasler, Goldach (SG); Pfr. E. Joß, Basel; P.-D. Dr. U. Neuenschwander, Olten; Pfr. Dr. M. Schoch, Fehraltorf (ZH); Pfr. W. Schwarz, Langenthal.

Inhalt

Zum Redaktionswechsel. Der Vorstand des Blattvereins	2
Die Umschau im Ausbau. Der Schriftleiter, Dr. Max Huber	3
Historische oder außerhistorische Begründung alttestamentlicher Theologie? Prof. Dr. Victor Maag	6
Durchführung der formgeschichtlichen Exegese eines alttestamentlichen Textes. Dr. Wolfram Hönig	18
Jesus Christus — das Licht der Welt. Bemerkungen zum Hauptthema der III. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1961. Prof. Dr. Martin Werner	26
Probleme der Predigt. Pfr. Dr. Walter Bernet	36
Vom Bild im Religionsunterricht. Pfr. Walter Albrecht	45

Zum Redaktionswechsel bei der «Schweizerischen Theologischen Umschau»

In Nr. 6/1958 nimmt Prof. Dr. Fritz Buri Abschied von der «Umschau» und vollzieht bei dieser Gelegenheit eine Standortsbestimmung gegenüber den direkt oder indirekt an der «Umschau» interessierten Vertretern des theologischen Liberalismus — und gegenüber der gegenwärtigen liberalen Theologie überhaupt. Wir müssen froh sein über Buris detaillierte Geschichte des Redaktionswechsels und über seine unmißverständliche Beurteilung der Sache, denn er erspart uns damit sowohl eine Rekapitulation der Daten wie auch die sonst fast unlösbare Aufgabe, dem Außenstehenden die Hintergründe dieser Umgruppierung sachlich klar zu machen. Jetzt dürfte dem aufmerksamen Leser aus den inhaltlichen Aussagen von Buris Abschiedswort und besonders aus dessen ganzem Tenor durchaus deutlich geworden sein, daß die Sache unlösbar komplex ist: Tatsächlich sind dabei Theologisches und Menschliches, Sachliches und Persönliches kaum voneinander zu trennen.

Diese Feststellung enthebt uns nicht der gerne geübten Pflicht, Fritz Buri für seine tüchtige Arbeit an der «Umschau» aufrichtig zu danken. Seine Jahrgänge des Blattes tragen weitgehend den Stempel seiner theologischen Persönlichkeit und bilden als Ganzes eine wertvolle Dokumentierung zeitgenössischer theologischer Diskussion.

Ebenso hindert uns nichts daran, die Unsicherheiten im Stellungsbezug des Vorstandes und die von Buri so kräftig betonten Regiefehler ohne weiteres zuzugestehen. Es ist aber mit Nachdruck festzuhalten, daß sie wesentlich mitbedingt wurden durch die grundsätzliche Unnachgiebigkeit Buris einerseits und durch die langwierige ernste Erkrankung des Präsidenten und die damit verbundene Kompetenzfrage anderseits. Der einstimmig gefaßte Beschluß des Vorstandes (Umorganisation der «Umschau» und Umgruppierung des Redaktionsteams) hat ja nun dem Schwanen ein Ende gesetzt und eine sehr verheißungsvolle Verwirklichung gefunden.

So richtig Buris Hinweis auf das Zaudern des Vorstandes ist, so unrichtig ist seine Vermutung, die ganze Entwicklung stamme aus der einen «gleichen Ecke», auf die er auch sonst nicht gut zu sprechen ist. In Wirklichkeit sind die «Motive» sehr zahlreich, verschiedenartig und Kinder vieler Väter, und nur ihre Komplexität hindert uns daran, dem einen oder andern ein besonderes Vorzugsgewicht zu geben. Wenn wir aber als Beispiel doch eines dieser Motive herausgreifen sollen, dann möge es dieses sein, daß die mehrfachen, auch in den Tagesblättern erschienenen, ausgesprochen negativen Rezensionen Buris über Arbeiten anderer liberaler Theologen weitherum tiefgehende Verstimmung ausgelöst haben. Der Abschiedsartikel bestätigt mit seinen Apostrophierungen ungeschätzter Weggenossen diesen Sachverhalt, und auch Buris hier nicht zu diskutierende Selbsteinschätzung — «Daß man auch in andern Lagern gemerkt hat, daß hier eine liberale Theologie auf den Plan getreten ist, mit der man auch wieder theologisch reden kann» — impliziert eine so unzugängliche Negation andersgearteter liberaltheologischer Arbeit, daß jeder wirklich orien-

tierte Leser den Beschluß des Vorstandes als notwendig begreifen muß. Buris Abschiedswort gibt hinterher all denen recht, die der Meinung waren, Buri stehe innerlich nicht mehr zu dem Kreise, den die «Umschau» vertreten will und soll.

Es liegt uns völlig fern, die «Wandlungen», die sich bei Fritz Buri nach seiner eigenen Aussage vollzogen haben, irgendwie leicht oder nicht ganz ernst zu nehmen. Die daraus hervorgehenden Fragestellungen und Erkenntnisse werden ja nach wie vor auch in der «Umschau» Gegenstand des theologischen Gespräches sein. Darum ist keine Rede davon, daß etwa der Liberalismus Buris Theologie als Beitrag zum Gespräch nicht ertragen hätte. Diese Theologie hat an und für sich durchaus aufmerksames Gehör gefunden, und es ist nie erkennbar geworden, daß der schweizerische theologische Liberalismus zu ihrer Diskutierung nicht bereit gewesen wäre.

Wir sind aber der Überzeugung, daß auch die anderen liberalen Theologen ernst zu nehmen seien und Wesentliches zu sagen haben, und daß Buris Weg in die Zukunft zwar durchaus diskutierbar, aber keineswegs der einzige Weg sei. Auf alle Fälle stehen der neuen umgruppierten «Umschau»-Redaktion nach wie vor alle Türen offen.

Schließlich müssen wir unserm Bedauern Ausdruck geben über die Art und Weise, wie Fritz Buri in seinem Abschiedswort von allen anvisierten Menschen und Dingen spricht. Wir glauben nicht, daß der Entscheid des Blattvorstandes den mehr als unfreundlichen Ton Buris rechtfertige.

Der Vorstand des Blattvereins

Die Umschau im Ausbau

P.-D. Dr. Max Huber

An unsere geduldigen Abonnenten

Wir bedauern außerordentlich, daß wir die Geduld unserer treuen Abonnenten auf diese Probe stellen mußten und möchten uns in aller Form für das reichlich verspätete Erscheinen entschuldigen. Nach vielen, durch die unterschiedlichsten Ursachen verschuldeten Verzögerungen ist nun endlich das erste Heft des 29. Jahrganges gedruckt. Diesem Erstling wird ein zweites Heft im Herbst und ein drittes im Winter folgen. Gegenüber den früheren Jahrgängen bedeutet das eine Reduktion der Anzahl der Jahreshefte um die Hälfte, von sechs auf drei. Einer solchen Einschränkung soll jedoch nur vorübergehendes Gastrecht gewährt werden, denn wir haben uns zum Ziel gesetzt, die «Umschau» nicht nur inhaltlich, sondern zugleich auch in ihrer Erscheinungsweise und Verbreitung nach Möglichkeit weiter auszubauen. Erste Voraussetzung zum Gelingen dieses Vorhabens ist jedoch die Treue unserer bisherigen Abonnenten, denen wir mit dem Dank für ihre Geduld zugleich die Bitte weitergeben, uns weiterhin beizustehen und unsere Bestrebungen nach bestem Vermögen zu unterstützen.

Der Abonnementspreis für den 29. Jahrgang ist wieder auf Fr. 10.—angesetzt. Obwohl nur drei Hefte statt deren sechs wie in früheren Jahren erscheinen, wird dem Leser nicht weniger Stoff geboten, weil nämlich jede

einzelne Nummer bedeutend umfangreicher geworden ist, so daß der neue Jahrgang mindestens so viele Seiten umfaßt, wenn nicht noch mehr, wie seine Vorgänger.

Das neue Gesicht

Die schon längst fällig gewesenem Änderungen sind so vorgenommen worden, daß sie das Aussehen der «Umschau» etwas freundlicher und zeitgemäßer werden lassen, ohne ihr den gewohnten Charakter völlig zu nehmen. Wichtiger als die mit bescheidenen Mitteln vollzogene Umgestaltung des Deckblattes ist dabei der Übergang zu einem schwereren Papier, das die Leserlichkeit bedeutend heben wird.

Das in Form und Aussehen neu geprägte äußere Gesicht soll darauf hinweisen, daß der Leser auch im Inhalt einigen Umstellungen begegnen wird. Die «Umschau» will nämlich ihren theologischen Gesichtswinkel erweitern, indem sie der praktischen Theologie einen bedeutenden Raum gewährt. Wir gehen dabei von der Voraussetzung aus, daß die «Umschau» vornehmlich von Pfarrern gelesen wird. Obwohl die praktische Tätigkeit in Predigt, Seelsorge und Unterricht den wesentlichsten Anteil der Arbeit eines Pfarrers ausmacht, gibt es in der Schweiz unseres Wissens ausgerechnet auf diesem Gebiet keine zufriedenstellende Hilfe. Wir hoffen deshalb, durch den Ausbau unserer Spalten im Bereich der praktischen Theologie eine Lücke zu füllen, vielen Wünschen zu entsprechen und theologische Arbeit dort zu fördern, wo es nicht nur nützlich, sondern äußerst notwendig ist.

Grundsätzlich soll für die Auffassung unserer neuen Aufgabe gleich zum voraus festgestellt werden, daß wir uns nicht mit fertigen Vorbereitungen im Sinne von Musterkollektionen begnügen. Es liegt uns nicht daran, Konserven zu verabreichen, die eigene Anstrengung überflüssig machen und die unmittelbare, persönliche Auseinandersetzung mit dem Stoff ersterben lassen. Unsere Absicht besteht im Gegenteil darin, an die Problematik heranzuführen, Wege, Fragen und Möglichkeiten so aufzugreifen, daß sie erst in eigener Bearbeitung fruchtbar werden können. Indem wir auch in dem auf die Praxis ausgerichteten Teil in keiner Weise einem Schema verpflichtet sind, können wir in völliger Ungebundenheit möglichst abwechslungsreich bald das eine oder andere Gebiet in Unterricht, Predigt und Seelsorge bevorzugen und in freier Wahl je nachdem in längeren und kürzeren Artikeln oder in Beispielen darauf eingehen.

Es schien uns zweckmäßig, die praktische Theologie in Arbeitsgruppen aufzuteilen. Für die Predigt hat Dr. Walter Bernet, Pfarrer in Volketswil ZH, der das homiletische Seminar an der Universität Zürich führt, die Verantwortung übernommen, und die Katechetik wird von einem ehemaligen Lehrer, Pfarrer Erich Brenk, Zollikon ZH, der auch am Oberseminar tätig ist, überwacht und betreut werden. In der Seelsorge sind ebenfalls gewisse Vorbereitungen getroffen worden; ihre Ausführung muß leider vorläufig noch so lange zurückgestellt werden, bis über die weiteren Ausbaumöglichkeiten der «Umschau» das letzte Wort gesprochen sein wird.

Damit sind unsere Pläne noch nicht erschöpft. Wie es schon der Name ausspricht, soll es sich in unserem Unternehmen um eine Umschau handeln, das heißt um eine Zeitschrift, die sich in allen Teilen der Theologie,

in allen Richtungen und in allen Ländern umsieht und den Leser darüber orientiert. Wir beabsichtigen deshalb eine Bücher- und Zeitschriftenbesprechung so einzurichten, daß der Leser wenigstens über die wichtigsten Arbeiten auf allen Sektoren des theologischen und kirchlichen Lebens ins Bild gesetzt werden kann. Das verlangt eine entsprechende Ausweitung nicht nur des theologischen, sondern nicht zuletzt auch des geographischen Horizontes. Daß solche Fäden nicht von heute auf morgen geknüpft werden können, ist klar. Es kann auch gar nicht in unserem Interesse liegen, mit einem riesigen Apparat zu starten. Was jedoch an uns liegt, möchten wir nicht versäumen, das organische Wachstum nach allen Seiten zu fördern.

Ziel und Haltung

Die «Umschau» hat sich stets bewußt zu sein, daß sie ein schweizerisches Anliegen vertritt. Sie wird sich also in jedem Fall davor zu hüten haben, Sondergruppen und Sonderinteressen innerhalb des schweizerischen religiösen Liberalismus zu bevorzugen oder auch einen Kreis in seinen Ansprüchen zu übergehen. Es ist ihr — und das soll von allem Anfang an klar und unmißverständlich ausgesprochen werden — das allererste Anliegen, ein möglichst getreues und umfassendes Spiegelbild der Mannigfaltigkeit innerhalb der liberalen Theologie zu bieten. Deshalb stehen ihre Spalten jedermann und jederzeit offen, der im schweizerischen Liberalismus gerne ein Wort mitreden möchte. Es würde schon dem liberalen Grundgesetz widersprechen, nach einem starren und sturen Kanon zu scheiden, zu sieben und zu richten, denn der Liberalismus steht und fällt mit seiner Treue zu seinem Formalprinzip der Freiheit des Glaubens und Gewissens und der Achtung Andersgesinnter.

Schon aus diesem Grunde wird die «Umschau» nie doktrinär das Werkzeug irgendeiner bestimmten Strömung werden können. Und ebenso wenig wird es ihr das eigene Formalprinzip erlauben, in einer fruchtlosen Antiposition zu verharren. Allzu eigensinnigem und absolutem Anspruch wird sie entgegentreten müssen, wo immer er auftritt, aber sie wird die Haltung eines Partners wahren, der sich müht, in ein Gespräch zu kommen.

In vollkommener Reinheit tritt kein Prinzip auf, auch nicht das liberale Formprinzip, das übrigens in seiner extremen Erscheinung in der subjektiven Willkür enden würde, wenn es nicht sinnvoll durch ein Materialprinzip ergänzt werden könnte. Was den schweizerischen Liberalismus von andern kirchlichen und theologischen Gruppen jedoch unterscheidet, ist das Fehlen starrer Formeln, weil er sein Materialprinzip in dieser objektivierenden Weise nicht einfangen kann. Es ist vielmehr geschichtlich geworden, eine vielschichtige Größe und vor allen Dingen der Bewegung des Lebens offen. Leider allzuoft rein negativ verstanden und verschrien, ist es gewachsen aus dem christlichen Glauben im Zusammenhang mit den Erkenntnissen aller Wissenschaften und einem tiefen Einblick in das Wesen religiöser Eigenart in ihrer Ausformung im subjektiven und kirchlichen Leben. Obwohl sich der Liberalismus selber als Richtung, das heißt als eine bestimmte Form unter andern möglichen Formen christlichen Selbstverständnisses begreift, steht er doch nicht für eine Richtung ein im üblichen,

abgewerteten Sinne des Wortes, sondern primär immer für seine Prinzipien und damit für diejenige positive Überzeugung, die seinem innersten Wesen entspricht.

Offenheit und Achtung andern Gruppen gegenüber kann deshalb immer nur als Ausdruck der Treue gegen sich selbst so verstanden werden, daß eigene Haltung nicht verabsolutiert und fremder Anspruch nicht a priori als Irrtum abgewiesen wird, wohl wissend um die eigene Unvollkommenheit, und besonders auch darum, daß die Wahrheit so wenig wie Gott selber in Besitz genommen und in ewig gültigen Begriffen fixiert werden kann. Im Suchen, Forschen und Streben nach Gewißheit bleibt die Wahrheit ein lebendiges Ziel, das uns um so ferner rückt, je stärker wir in die Isolierung geraten und uns darauf versteifen, bei dem Erworbenen zu verharren.

Aber es ist unserer Haltung ebenso immanent, Einheitsstreben und Monopolisierung — die Lieblingskinder eines kirchlichen Wunschdenkens — kritisch zu durchleuchten. Es ist erstaunlich, mit welcher Naivität oft die Preisgabe einer bestimmten Richtung zugunsten irgendeiner Vereinigung gefordert wird, so als ob es sich im Liberalismus nicht um eine Sache, um Prinzipien, um Wahrheit und persönliche Überzeugung, sondern lediglich um eine zufällige Marotte handeln würde, von der man nur aus Trotz, Dummheit oder Bosheit nicht lassen wolle. Nicht der Nivellierung, sondern allein der Brüderlichkeit in der Spannung der Unterschiede können wir das Wort sprechen. Was wir als Liberale glauben, bekennen und tun, mag wohl diese oder jene nützliche Funktion im Ganzen ausüben, wie uns ja in dem Vergleich mit dem Leib Christi oder dem demokratischen Staatsleben etwa anerkennend zugebilligt wird, aber nicht aus diesem oder jenem Grund sind wir religiös-liberal, sondern nur aus dem einen und einzigen, weil wir nicht anders können und daran glauben, daß wir Gott, seiner Kirche und dem Nächsten in dieser Weise am besten dienen. Darin liegt auch die alleinige Begründung für den Entschluß des Blattvereins: Die «Schweizerische Theologische Umschau» muß weiterbestehen.

Historische oder außerhistorische Begründung alttestamentlicher Theologie?¹

Prof. Dr. Victor Maag, Universität Zürich

Das folgende Referat fügt sich in den Rahmen des Gesamtthemas dieser Tagung «Formgeschichte und Wahrheitsfrage». Die Exegese von Herrn Dr. Hönig wird Ihnen anhand eines klassisch gewordenen Beispiels das Wesen und die Arbeitsweise der Formgeschichte zeigen. Formgeschichte ist nicht in sich selber alttestamentliche Theologie, sondern bedeutet eine Betrachtungsweise im Rahmen der literarkritischen Erwägungen. Formgeschichte ist die Fortbildung der Gattungsgeschichte, wie sie uns Gunkel

¹ Vortrag vom Schweizerischen Theologentag 1959 in Zürich.

gelehrt hat. Von ihm haben wir zunächst ja zwei Erkenntnisse empfangen: Zum ersten, daß vor jeder schriftlichen Tradition, die uns im Alten Testament überliefert ist, ein weiter mündlicher Traditionsweg anzunehmen sei. Die zweite dieser Erkenntnisse: daß im Alten Testament vielerlei literarische Gattungen vorliegen, ineinander gearbeitet und aneinander gereiht. Diese literarischen Gattungen bilden den Niederschlag eines Singens und Sagens, des Jubelns und Klagens, des Fürchtens und Hoffens eines Volkes. Sie sind also gleichsam das Sediment aus dem Reden, Denken und Umgang des Volkes. Die Gattungen werden richtig verstanden, wenn ihr Sitz im Leben erfaßt ist. Eigentlich hat ja schon vor all den neueren Versuchen gattungs- und formgeschichtlicher Richtung August Klostermann den Einsatzpunkt der formgeschichtlichen Betrachtungsweise aufgezeigt. Klostermann hat nämlich in seinem Pentateuchbuch von 1893 gegen Wellhausens Vorstellung von der durch Autoren und Redaktoren vorgenommenen literarischen Manipulation die Vermutung geäußert, der Pentateuch verdanke seine Entstehung viel weniger der redaktionellen oder schriftstellerischen Arbeit einzelner Persönlichkeiten, wie wir sie uns unter dem Namen des Jahwisten, Elohisten und des Verfassers der Priesterschrift vorstellen: Er sei vielmehr aus dem Leben der kultischen Begehung herausgewachsen. Die Folge wäre, daß nicht J, E und P den Pentateuch «gemacht», konzipiert, nach eigenen Überlegungen angelegt haben, sondern daß der Pentateuch im gottesdienstlichen Vorgang entstanden und gewachsen wäre. Dafür waren nun tatsächlich noch eine ganze Reihe von Indizien beizubringen, welche Klostermann noch nicht kannte und nicht kennen konnte.

Wenn wir uns einige von diesen Hinweisen vergegenwärtigen wollen, so wäre zunächst daran zu erinnern, daß Martin Noth in seinem Buche vom «System der zwölf Stämme Israels» den Begriff der Jahwä-Amphiktyonie geprägt hat. Er stellt sich vor, die Jahwä verehrenden Stämme in Palästina hätten sich in ihrer Frühzeit jeweils am Zentralheiligtum von Sichem versammelt, und an diesem Heiligtum als erstem Punkt im Lande hätten sie eine gottesdienstliche Verkündigung der Taten Jahwäs hervorgebracht. Die wissenschaftliche Arbeit, die seit dem Erscheinen dieses Buches geleistet worden ist, hat gezeigt, daß die Vorstellung von einer solchen Amphiktyonie jedenfalls keine Fehlkonstruktion gewesen ist, sondern daß sich von dieser Basis aus Frühgeschichte und Vorgeschichte Israels verhältnismäßig widerspruchsfrei und eindeutig verstehen lassen. Gerhard von Rad hat in seiner Schrift «Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs» die Vorstellung von der Amphiktyonie aufgenommen und versucht — und meines Erachtens mit gutem Erfolg versucht — den Kultus der Amphiktyonie als Sitz im Leben für die Entstehung des Urpentateuchs nachzuweisen. Noth hat daraufhin in seiner «Überlieferungsgeschichte des Pentateuchs» auf den bereits von ihm selbst und von Gerhard von Rad erarbeiteten Resultaten weitergebaut und gelangt zu dem Gesamtergebnis, daß der Kultus des Zentralheiligtums von Sichem die Formen pentateuchischen Erzählens bedingt habe. Das würde also heißen, daß in den erzählenden Teilen des Gottesdienstes der alten Israel-Amphiktyonie der Richterzeit die Urformen der Pentateucherzählung gegeben gewesen seien, längst ehe die erste schriftliche Fixierung einer Pentateuchquelle oder eines Pentateuchfadens erfolgt wäre; denn die Sichem-Amphiktyonie funktionierte

ungefähr zweihundert Jahre vor David, während der erste historische Faden des Pentateuch, der Jahwist in die davidisch-salomonische Ära anzusetzen ist.

Hat sich nun der Kultus als Quelle des alttestamentlichen Erzählens erwiesen, so mußte sich der Gedanke nahelegen, die kultischen Vorgänge auch auf ganz andere Gattungen hin abzutasten. Die Frage erhob sich, ob nicht in diesem Falle auch so und so viele poetische, orakelartige und prophetische Äußerungen des Alten Testaments in einem nachweisbaren Zusammenhang mit dem kultischen Leben gestanden haben. Es hat sich gezeigt, daß dies tatsächlich der Fall ist. Was man somit für die erzählenden Partien der Bibel festgestellt hatte, das ließ sich auch für die Prophetie und für die Psalmenliteratur — um nur diese wichtigsten weiteren Punkte zu nennen — erweisen. Nicht ein individueller Psalmist erscheint solcherweise nun als der Urheber irgendeines Psalms. Dieser ist vielmehr im Gottesdienst geworden, hat im Kultus seine Rolle gespielt, hat sich dabei im Laufe der Zeit gewandelt und ist erst am Ende einer langen Entstehungsgeschichte schriftlich fixiert worden. Neben Gunkels Psalmenkommentar und Gunkel-Begriffs Psalmeneinleitung sind es vorab Mowinckels Psalmenstudien, denen wir für einzelne Psalmengattungen den Nachweis des Sitzes im Leben des Kultus verdanken. Man denke da an die vieldiskutierten Thesen Mowinckels von den sogenannten Thronbesteigungsfestpsalmen, die in einem Thronbesteigungsfest Jahwäs wurzeln sollen, oder an die grundlegenden Erkenntnisse, die uns der gleiche Gelehrte bezüglich der Klagepsalmen des Einzelnen vorgetragen hat: Er lehrte uns, diese Psalmen nicht als zufällige Äußerungen eines klagenden Menschen, sondern als Formulare zu verstehen, welche für die verbalen Äußerungen einer gottesdienstlichen Handlung der Gemeinde bestimmt gewesen sind.

Das kultische Leben Israel-Judas erweist sich somit in einem viel weiteren Umfange als man noch um die Jahrhundertwende oder in den zwanziger Jahren unseres Jahrhunderts geglaubt hätte, als die eigentliche Quelle wesentlicher Teile der Literatur des Alten Testaments. Das ist das wichtigste Ergebnis, welches die Formgeschichte zu entwickeln berufen war. Ihre Bemühungen gehen dahin, für die einzelnen Gattungen die sakralen Vorgänge nachzuweisen, welche als Sitz im Leben in Anspruch genommen werden können.

Eine ganze Reihe von Untersuchungen hat sich mit der Frage des Sitzes im Leben bezüglich der prophetischen Äußerungen befaßt. Von Wellhausen und seinen unmittelbaren Nachfolgern haben wir gelernt, den Propheten in allererster Linie in einem Spannungsverhältnis gegenüber dem Priester und damit gegenüber dem gottesdienstlichen Leben des Volkes zu sehen, in einem Gegensatz also zum Leben des Heiligtums. Nun aber ist der Prophet, den man sich als Kritiker des Kultus gar nicht zugleich als Teilhaber am selben Kultus hat denken können, durch die formgeschichtliche Betrachtungsweise dem Kultus wieder ganz bedeutend angenähert worden. Ja, es hat sich sogar gezeigt — und ich glaube, es sei dies eine Erkenntnis, hinter die wir nicht mehr zurückkommen können —, daß die Prophetie als Aussagegattung im Gottesdienst wurzelt und daß sogar die Redeformen unserer großen Schriftpropheten, unbeschadet der Kritik, die sie am kultischen Leben üben, größtenteils in diesem wurzeln. Wer hätte

einst gedacht, daß die Prophetie im Ablauf des kultischen Vorganges eine für sie vorgesehene Stelle innegehabt hätte. Tatsächlich werden wir von dieser Erkenntnis Gebrauch machen müssen, und es ist nicht mehr daran zu denken, die Prophetie bloß im Gegensatz zum rituellen Leben zu verstehen. Sie ist ihrer Form nach (nota bene: ihrer Form nach!) aus dem Kult hervorgegangen.

Es kann und soll ja nun nicht die Aufgabe dieses Referates sein, den technischen Vorgang der formgeschichtlichen Arbeit zur Darstellung zu bringen, noch besteht das Ziel dieser Ausführungen in einer Übersicht über die formgeschichtlichen Forschungsergebnisse. Die gegebenen Andeutungen genügen mit dem zusammen, was Ihnen Dr. Hönig ausgeführt hat, um verständlich zu machen, daß mit Rekurs auf die formgeschichtlichen Resultate neue Ausgangspunkte für eine theologische Betrachtung möglich sind. Gehen wir nun dazu über, diese neuen Ausgangspunkte aufzuweisen, so ist zunächst zu beachten, daß sich die Greifbarkeit historischer Fakta — etwa im Rahmen der pentateuchischen Aussagen — dem Forscher zunächst zu verflüchtigen droht.

Die Formgeschichte des Pentateuchs zeigt, daß der Ablauf der Darstellung vom Auszug aus Ägypten bis zur Landnahme ein Vorstellungsschema spiegelt, welches erst auf dem Boden Palästinas ausgebildet worden ist. Erst im Amphiktyonenkult von Sichem nämlich scheinen verschiedene Einzelthemen, wie «Auszug aus Ägypten», «Wüstenaufenthalt», «Landeroberung» und «Sinaitheophanie», miteinander verknüpft worden zu sein, so daß durch diese Aufreihung der Einzelthemen der Anschein eines geschichtlichen Hintereinanders, also eines zusammenhängenden Zuges, von Ägypten nach Palästina entstanden ist. Wessen Erkenntnis einmal so weit gediehen ist, der möchte an der Möglichkeit einer auch nur annähernden Rekonstruktion der Geschichte aus den Angaben des Pentateuchs zunächst verzweifeln. Woher nämlich die Themen kommen, die in Sichem zum Urpentateuch zusammengewachsen sind, welche Stämmegruppen und Einzelstämme diese Themen hergebracht haben und wo diese Gruppen hergekommen sind, das scheint nun ja zunächst einmal völlig im Dunkel bleiben zu müssen. Die historische Frage erscheint da zunächst einem hoffnungslosen non liquet gegenüber zu stehen. Und nun braucht nur noch ein bewußtes oder unbewußtes Interesse am Schwinden der historischen Greifbarkeit dazuzukommen, dann kann der Theologe dazu neigen, zu sagen, alttestamentliche Theologie könne ihrem Wesen nach gar nicht historisch begründet werden: Wir kennen ja nicht die Geschichte, sondern nur die kultische Bezeugung von irgend welchen geschichtlichen Vorgängen, nur die kultische Aussage über die Großtaten Jahwäs, wie sie die Gläubigen im Heiligtum «bekannt» und «bezeugt» haben. Der Kultus hat eine Form der Bezeugung von Gottes Wirksamkeit geschaffen. Diese Bezeugung allein kann Gegenstand der alttestamentlichen Theologie sein. Diese Bezeugung, so werden wir belehrt, dürfe der Theologe auch nicht auf ihr Verhältnis zur wirklichen Geschichte hin befragen wollen, weil die wirkliche Geschichte ja nicht mehr erkennbar ist. Das heißt nun also: Maßgebend für den Theologen und für sein Reden von Gott ist, was das Alte Testament von Gottes Geschichtstaten bekennt, was Israel in seinem Gottesdienst aussagt; nicht aber kann maßgebend sein, was im Rahmen und Raume der

wirklichen Geschichte erfolgt ist. Mit dieser Grundthese arbeitet eine heutige konsequent formgeschichtlich begründete Theologie wie die Gerhard von Rads.

Damit aber ist aus einer Not eine merkwürdig othodoxe Tugend geworden: Die Tugend, die der angeblich unausweichliche Verzicht auf den historischen Rekurs erzeugt hat, besteht in der nunmehrigen Schriftgemäßheit einer so ahistorisch begründeten Theologie. Merken wir, warum die Barthianer eine so herzliche Freude an der Formgeschichte haben können? Statt der Relativität rekonstruierter Historie, die über Gottes Walten und Wesen unterrichten sollte, ist nun der unveränderliche Boden des kanonischen Schriftwortes als Basis einer Theologie zurückgewonnen: *Habemus scripturam; noli historica facta quaerere!*

Historismus schließt zwangsläufig einen gewissen Relativismus in sich. Indem man aus den formgeschichtlichen Resultaten die Belehrung herausliest, Historie sei überhaupt nicht feststellbar, enthebt man die Theologie der Verhaftung im Relativismus historischer Rekonstruktion.

Wenn auch der Wortlaut des Themas von heute nur die Frage von historischer oder außerhistorischer Begründung alttestamentlicher Theologie zur Diskussion stellt, so muß nun doch noch auf einen anderen Aspekt hingewiesen werden, den die sogenannte formgeschichtliche Begründung der Theologie aufweist. Formgeschichte erlaubt der Theologie nämlich nicht allein, dem Historismus zu entgehen und damit den Relativismus hinter sich zu lassen, sondern auch eine ganz andere Hypothek abzuschütteln, von der sich eine repristinatorische Kirchlichkeit gerne freimacht: das ist der Individualismus im Verein mit dem Subjektivismus. Beide sind ja den heutigen Kirchenleuten so verdächtig!

Für Wellhausen und seine Schüler war von grundlegendem Interesse, was etwa der Jahwist als religiöse Persönlichkeit als seine theologische Erkenntnis verkündigt, was ein Psalmist an neuen Gedanken vorgetragen oder was eine religiöse Persönlichkeit wie Jesaja ausgestrahlt habe. Denken wir daran, wie durch Bernhard Duhm und dann auch durch seinen Schüler Karl Zimmermann Jeremia vor uns lebendig geworden ist: Die Persönlichkeit des Propheten erstand da und stellte als solche selber ein Stück unvergeßlicher Verkündigung dar. Es ist doch nicht zu leugnen, daß in einem Propheten solcher Währung ein religiöses Individuum mit seinem individuellen Verständnis von Gott, Welt und Verantwortung als ein Licht der Erleuchtung mit zeitloser Erweckungskraft aufgegangen ist. Bedenkt man, was in solchem Zusammenhang die historische religiöse Persönlichkeit für den Fortschritt der Gotteserkenntnis in Israel und in der Welt bedeutet hat, so kann ermessen werden, was auf dem Spiele steht, wenn sich herausstellen sollte, daß wir ganz falsch orientiert sind, wenn wir danach fragen, was Jesaja als verantwortlichem Einzelnem, was Jeremia als religiösem Individuum für eine Funktion zugekommen sei und was solche Persönlichkeiten uns zu geben hätten. Wenn sich nun zeigt, daß die Redeformen Jesajas und Jeremias gar nicht das individuelle Eigentum des betreffenden Propheten darstellen, daß sich diese Männer vielmehr im Kultus geprägter Formeln, im Gottesdienst entstandener Bilder bedienen, was ist dann noch von diesen Persönlichkeiten als Persönlichkeiten zu sagen? Dann stellt sich eben die Gottesdienst leistende Kultgemeinde als

die eigentliche Schöpferin prophetischer Redeweise heraus. Jesaja, Jeremia und die anderen großen der Prophetie sind dann Namen, denen keineswegs mehr jene Bedeutung des religiösen Individuums zukommt, das ein europäischer Individualismus bei ihnen glaubte suchen zu dürfen. Was sie sind, sind sie aus dem Kultus; was sie sagen, sprechen sie in Formen aus, die sie im Fortgang des Gottesdienstes empfangen haben; interessant sind sie somit nicht als Persönlichkeiten, sondern insofern sie eine Seite des Lebensreichtums kultischer Existenz zur Darstellung bringen.

Als Offenbarungsquelle wäre so gesehen nicht irgendeine individuelle religiöse Erleuchtung zu betrachten. Die Gottesdienstversammlung erwiese sich vielmehr als der Ort, an dem sich die Offenbarung ereignet. Und das entspricht genau dem Grundsatz, nach welchem laut G. von Rad alttestamentliche Theologie ihre Auskünfte zu erteilen hätte, wenn er betont, daß nicht etwa der Glaube der alttestamentlichen Gemeinde Gegenstand der Theologie sein könne; alleiniger Gegenstand sei vielmehr, was dieser Glaube in seinem Gottesdienst ausgesagt habe, also das im Kultus erzeugte Bild vom göttlichen Handeln.

Was ist zu diesem angeblich durch die Formgeschichte, d. h. durch die heutige exegetische Situation geforderten Grundsatz zu sagen? Es gilt da meines Erachtens zunächst einmal ganz deutlich zu unterscheiden zwischen Formgeschichte als exegetischer Methode und ihrer Ausbeutung durch die Theologie. Formgeschichte als exegetische Methode ist eine notwendige Erweiterung der bisherigen exegetischen Erkundungsweise. Wir haben keinen Grund, uns von ihr zu dispensieren oder ihr auch nur mit Mißtrauen zu begegnen. Etwas ganz anderes als diese wissenschaftliche Methode der Exegese ist der tendenziöse Mißbrauch ihrer Ergebnisse im Rahmen theologischer Konsequenzziehung. Stellen wir sachlich fest, wie sich die Situation von der Exegese her ausnimmt, so ist zu sagen, daß die Formgeschichte frühere Erkenntnisse teilweise vertiefte, teilweise auch korrigierte, gewisse Vorstellungen früherer Zeiten auch als unhaltbar erwiesen hat. Formgeschichte ist nicht eine gleichsam aus dem Nichts geschaffene neue Wissenschaft, die anstelle einstiger Resultate lauter neue zu bieten, die einst als richtig zirkulierende Auffassungen in Bausch und Bogen als unrichtig erwiesen und durch neue ersetzt hätte. Der Grundstock unseres heutigen Wissens über das Alte Testament besteht noch immer aus dem, was die Generationen vor uns an Erkenntnissen gesammelt haben. Was die Formgeschichte Neues bringt, ist aufs ganze gesehen doch nicht Ersetzung, sondern Ergänzung des alten Stockes. Der Mißbrauch wird da erst getrieben, wo eine theologische Auswertung der Exegese durch die formgeschichtlichen Neuigkeiten alles bisherige dermaßen überblendet, daß es das Gesamtbild nicht mehr mitbestimmt, so daß der Eindruck entsteht, alle oder die meisten früher gewonnenen Einsichten wären außer Kurs gefallen.

Solche Tatsachen aber, die durch die Formgeschichte durchaus nicht aus der Welt geschafft worden sind, wären etwa:

a) Daß es in Israel neben einer kollektiven und anonymen Formenbildung im Kultus eine ganz individuelle religiöse Erkenntnis, daß es religiöse Berufung einzelner Individuen gegeben hat, das hat keine Formgeschichte bisher aus der Welt geschafft. Eventuelle kultisch geprägte

Formen sind ja eben nachweisbar von einzelnen Propheten mit ganz neuen, und zwar mit nicht aus dem Kultus stammenden Inhalten erfüllt worden.

b) Eine zweite Tatsache, die bestehen bleibt, ist, daß die wesentlichen Fortschritte der Religion nicht im Kollektivum begründet worden sind, sondern in der von Gott verpflichteten individuellen Seele von Einzelnen ihren Anfang genommen haben. Die individuell Verpflichteten haben bisweilen unter Schmerzen und Nöten die ihnen aufgegangene Erkenntnis gegen die Kollektivauffassung verkünden und sich vom Kollektivum um dieser Verkündigung willen verfolgen lassen müssen. «Jerusalem, Jerusalem, die da tötet die Propheten...!»

c) Bestehen bleibt die Tatsache, daß trotz kultischer Pentateuchwerdung das Entscheidendste an der Entstehung unseres heutigen Pentateuchs die individuelle Leistung des jahwistischen Autors gewesen ist. Ich kann im Rahmen dieser kurzen Erörterungen diese Behauptung nicht näher begründen, darf aber darauf verweisen, daß ich in einem kleinen Beitrag in der Festnummer der «Theologischen Zeitschrift» für Walter Baumgartner (1958) einen von vielen möglichen Hinweisen auf die Leistung des jahwistischen Schriftstellers gegeben habe.

d) Bestehen bleibt somit die Tatsache, daß das religiöse Individuum die eigentliche Instanz für die Förderung und die Wandlung des religiösen Wissens und Gewissens in Israel gewesen ist. Als Prophet, als Schriftsteller, als religiöser Anreger in irgendeiner Form stellte das religiöse Individuum die eigentliche Hefe dar. Damit aber ist es m. E. als Offenbarungsmittler in Anspruch zu nehmen. Die wesentlichen Offenbarungsinhalte, d. h. die Inhalte, die das religiöse Bewußtsein Israels jeweils wesentlich gefördert, erneuert, zu etwas Neuem geführt haben, sind nicht im Kollektivum des Kultus entstanden; sie sind vielmehr dem religiösen Einzelnen offenbar geworden, und von ihm wurden sie ins Volk getragen. Das religiöse Individuum ist Offenbarungsmittler allererster Ordnung.

e) Tatsache bleibt, daß zwischen dem Offenbarung tragenden Individuum und dem in der Routine verebhten und verebneten kultischen Verbal je und je Spannung und Gegensatz bestanden haben, gerade in Israel-Juda, wie dann ja auch zwischen Jesus und dem Tempel.

f) Tatsache bleibt also ferner, daß im Alten Testament der ganze Konflikt, wie er zwischen der Trägheit eines religiösen Kollektivums und dem religiös erleuchteten Individuum entstehen kann, in aller Schärfe aufgebrochen und immer wieder zutage getreten ist.

g) Tatsache ist aber auch, daß die Verzweiflung an der historischen Fragestellung von der Formgeschichte gar nicht in dem Maße aufgenötigt wird, wie uns dies heute einzelne Theologen glauben machen möchten.

In diesem Zusammenhang darf doch wohl darauf hingewiesen werden, daß einer der bedeutendsten Formgeschichtler, Martin Noth, zugleich der Verfasser der gegenwärtig wohl glänzendsten und zuverlässigsten «Geschichte Israels» ist! Es ist nun ja eben doch so, daß wir trotz allem auf den ersten Blick verblüffenden Zurückweichen des Greifbaren einer wie immer approximativen Erfassung der Geschichte heute näher stehen als zu Wellhausens, Guthes oder Sellins Zeiten. Und das gilt m. E. nicht nur für die verhältnismäßig gut dokumentierte Königs- und Nachexilzeit, son-

dern gerade auch für den Raum der in Pentateuch, Josua und Richterbuch sich spiegelnden Vor- und Frühgeschichte.

Und wenn die Gewinnung eines der Wirklichkeit annähernd entsprechenden Geschichtsbildes doch noch mehr erschwert wäre als ich jetzt meine? Und wenn man sich als formgeschichtlich geschulter Theologe doch sagen müßte, es sei unmöglich geworden, sich von der Geschichte als solcher eine auch nur annähernd richtige Vorstellung zu verschaffen? — Was dann? Dann müßte m. E. die einzige ehrliche Konsequenz sein, daß man alttestamentliche Theologie auf den Satz beschränken würde, daß Gottes Handeln in Wirklichkeit sicher ganz anders gewesen sei und anders zu sein pflege als das kultische Verbal es dargestellt habe; daß somit aus der sogenannten kultischen Bezeugung nicht die Wirklichkeit von Gottes Umgang mit Israel erfahren werden könne, sondern eine stellenweise mehr, stellenweise weniger wirksame, stellenweise aber auch sehr bedenkliche menschliche Zurechtmachung, ja Verzerrung. Die Abstützung der Theologie auf die Bekenntnisinhalte des gottesdienstlichen Ereignisses ist ein regelrechter Verzicht auf die Wahrheit, von der wir meinen, sie allein würde uns frei machen. Warum? Nehmen wir den Fall der deuteronomischen Geschichtsdarstellung im Richterbuch bzw. in dessen Kanon als Beispiel: Diese Darstellung hat ihre Form durch den Kultus empfangen. Sie ist somit für eine sogenannte formgeschichtlich begründete Theologie eine legitime theologische Äußerung. In diesem Falle wissen wir nun aber mit historischer Gewißheit, daß das, was das kultische Verbal «bezeugte», eine dogmatisch zurechtmachte Darstellung gewesen ist, die dem wirklichen Ablauf der Dinge in keiner Weise entsprochen hat. Wir wissen genau, daß der Pragmatismus, der hier unter freier Verwendung althergebrachter Einzeltraditionen dargestellt wird, der geschichtlichen Wirklichkeit von Gottes Handeln widerspricht. Wir wissen das genau — und sollen von diesem Wissen nach den Grundsätzen, die G. von Rad für eine alttestamentliche Theologie proklamiert, gar keine Notiz nehmen, sondern sollen uns daran halten, daß es Isreal, dem auserwählten Volke, eben beliebt hat, es doch so zu sagen und nicht der historischen Wirklichkeit entsprechend. Solche «Bezeugung» der kultbegehenden Gemeinde einfach als Theologie weitergeben, heißt, unsere Gegenwart glauben lehren, so wie nun einmal im Kultus Israels von Gott geredet worden sei, so wolle Gott — jedenfalls auch heute noch — von seinem Handeln geredet haben. Wer das tut, pflanzt aber Fiktionen von Gottes Handeln anstelle einer adäquaten Vorstellung. Er pflanzt damit an dieser Wirklichkeit gemessen eine fromme Lüge und setzt sie als Wort Gottes.

Was Theologie hier sagen müßte, wäre, daß das Volk von den Verkündern des pragmatistischen Dogmas fehlgeleitet, falsch über Gottes Weise, an seinem Volke zu handeln, informiert worden sei und daß in dieser noch so fromm gemeinten Lüge der Pragmatisten die Tragödie einer Entwicklung liegt, deren Aufbrechen, ja deren Umfang wir vielleicht anhand des Hiobdialogs doch ahnen könnten. Es ist dieselbe Tragödie, die zur Verwerfung Jesu geführt hat und aus der immer neu urbi et orbi der Geist sich erneuert, dem «das Kreuz ein Ärgernis» bleiben muß.

Man sagt uns, der Gott der Bibel sei der Gott, der mit der Welt handle. Er sei der Geschichtsgott, d. h. der Gott, der sich als Lenker der Ge-

schichte kundtue²). Und wir glauben das auch. Und dennoch sollten wir uns an das halten, was von der pragmatistischen Theorie Voreingenommene als angebliche Geschichte erdacht haben? Wir sollten uns an das ruhig halten, weil es das im alttestamentlichen Kult «Bezeugte» sei? Das wäre, so kirchlich und so schriftgemäß es sich gibt, eine gottlose Frömmigkeit, die genau das täte, was Hiob seinen Freunden vorwirft, wenn er ihnen sagt, sie wollten mit Lügen für Gott fechten. Wir sollten doch wohl besser keine Theologie haben als eine solche, die vom Handeln Gottes in der Geschichte Falsches lehrt, indem sie Gott Spielregeln unterschiebt, nach denen er in der geschichtlichen Wirklichkeit nie gehandelt hat und wohl auch nie zu handeln gedenkt.

Ezechiel 18 bietet ein ausgezeichnetes Beispiel dafür, wie eine aus persönlicher Genialität und aus überwacher individueller Erfassung des Augenblicks erwachsene Verkündigung im späteren Kollektivgebrauch zu tragischem Mißverstehen der Wirklichkeit hat werden können. Ezechiel entwickelt in diesem Kapitel zur Zeit des Anfangs des Exils seine besondere Sicht von der unmittelbaren und adäquaten Vergeltung von Gut und Böse durch Jahwä. In Juda hatte, aus der Bitterkeit der Herzen aufgebrochen, jenes kritische Wort zu zirkulieren begonnen: «Die Väter haben saure Trauben gegessen, und den Kindern sind die Zähne davon stumpf geworden.» Die Judäer im Exil greifen dieses Wort auf. Für sie bedeutet es: «Jahwä hat uns für das büßen lassen, was unsere Väter an ihm verbrochen haben. Sie waren es, die sich einst an ihm vergangen, gegen das erste Gebot gehandelt, im jerusalemischen Tempel den Brandopferaltar der fremden Gottheit aufgerichtet hatten, die den heidnischen Kultus inmitten Israels in Blüte erstehen ließen. Ihnen ist nichts Übles geschehen. Uns jedoch hat Jahwä aus dem Lande fortgeschafft und unter die Gewalt der Babylonier verkauft. Das beste wird sein, wir wenden dieser Gottheit den Rücken und richten uns im neuen Lande ein, adaptieren uns dem Leben in Babylonien.»

In dieser Hoffnungslosigkeit erhebt Ezechiel seine Stimme: «Jahwä will das Wort von den sauren Trauben nicht mehr hören. Jahwä verkündigt jetzt dem Volk, daß jedem Gutes und Böses nach seinem Tun vergolten werde. Jeder Einzelne wird die Frucht seines Verhaltens ernten, und es ist nicht wahr, daß die Exulanten fremde Schuld büßen.» So ge-

² Wer weiß, was er damit sagt, müßte bei allem Streben nach der Überwindung eines alleinherrlichen und anmaßenden Historismus von gestern davor bewahrt sein, im Taumel einer antihistorischen Zeitströmung das Kind mit dem Bade auszuschütten. Theologie im biblischen Sinne wird legitimerweise der Kategorie des Historischen nie entraten können, auch wenn sie sich dessen bewußt ist, daß theologische Wahrheit in der historischen Kategorie nur teilweise zu erschließen ist. Insofern Gott nicht Geschichte *ist*, wird er nicht in historischen Kategorien erfaßt, insofern er aber Geschichte *gestaltet*, kann von seinem Handeln nur in historischen Kategorien adäquat gesprochen werden. Und Ähnliches wie von der speziellen Theologie gilt mutatis mutandis auch von der theologischen Anthropologie. An einen historiophoben Psychismus ausgeliefert, müßte sie auf Abwege kommen, die nicht weniger tief in den Dschungel führen, als die eines einstigen Evolutionismus geführt haben. Die Historiophobie unserer Zeit ist ein minder pathologisches Symptom, als es der Historismus gewesen ist. Warum aber auch unbedingt immer nur die Alternative statt der Polarität?

lingt es Ezechiel, die Judäer im Exil dazu zu bewegen, in sich zu gehen statt sich einer fruchtlosen Selbstbeweinung zu ergeben. Er führt sie dahin, daß sie das Exil als ihre Strafe anerkennen. Zugleich aber erreicht er, daß sie ihre Hoffnung darauf setzen, Gott werde, wenn sie im Exil seinem Willen nachzuleben versuchen, diese Bemühung nicht ungesehen und nicht unbeantwortet sein lassen.

Diese Verkündigung bedeutet für alttestamentliche Auffassung etwas geradezu Umstürzlerisches. Denn bis auf Ezechiel war die ehrwürdige dekalogische Formulierung in Geltung, nach der die Sünden der Väter an den Kindern heimgesucht werden bis ins dritte und vierte Geschlecht. Ezechiel schiebt diese ganze bisherige, gewichtige Überzeugung mit einer einzigen Handbewegung zur Seite und schafft, ohne sich in theoretische Auseinandersetzungen mit der dekalogischen Tradition einen Augenblick einzulassen, eine neue Vorstellung von der Art und Weise, in der Jahwä mit seinen Menschen umgehe.

Wäre Ezechiel Dogmatiker, so müßte man ihn den heillossten Irrlehrer nennen. Aber er ist Prophet: ihm geht es nicht um die Aufstellung eines Lehrsatzes, nicht um eine Umschreibung Gottes, die zeitlose Gültigkeit beanspruchen sollte, nicht um eine unwandelbar gültige Theologie. Ihm geht es vielmehr um den jetzt von ihm und seinem Volke erlebten einmaligen Augenblick mit seinen einmaligen Entscheidungsmöglichkeiten. Ihm geht es um die jetzt zu konstellierende richtige Einstellung seiner Judäer in dieser nicht wiederholbaren Situation. Lebendiges Wort ist Wort zur Zeit. Als solches kann ein Wort wahr und richtig und aus wahrhaftiger Berufung gesprochen sein, das als zeitloser Lehrsatz verkündigt absurd wäre. Als Lehrsatz wäre Ez. 18 absurd; als Wort in die einmalige Situation war es göttlicher Zugriff. Und mit ihm ist es gelungen, die Exulanten recht eigentlich zu retten. An dieser Verkündigung ihres Propheten gewann die exilierte Judenschaft Halt und Haltung. Ezechiels Wort führte sie zur innern Umkehr, zum stillen und gehorsamen Forschen nach dem Willen Jahwäs. In Babylonien entstand die Gruppe von Menschen, die die mitgebrachten Schriften nach Gottes Wegen und Gottes Willen abtastete, die Synagoge. Aber nicht bei Buße und Gehorsam blieb es. Nach Ezechiels Wort galt dem Gehorsam die Verheißung. Und so begründete diese ganz einzigartige und von ihrer historischen Situation gelöst so abwegige Verkündigung zugleich die an sich geradezu unglaublich anmutende Hoffnung einer Rückkehr aus dem Exil. Im Alten Orient wurden von jeher von allen Großmächten Deportationen durchgeführt. Zu allen Zeiten waren sie an der Tagesordnung. Nie aber hatte man von einer deportierten Bevölkerung vernommen, sie hätte ihre Heimat je wieder betreten. Auf dem Hintergrund dieser Tatsache mag erkannt werden, was Ungeheuerliches sich in Babylonien mit der Erweckung der festen jüdischen Heimkehrhoffnung ereignet hat. Und als dann gegen das Ende des Exils hin Cyrus seine Erfolge in Kleinasien errang und als zu erwarten war, er würde sich bald gegen Babel wenden, konnte Deuterocesaja dort einsetzen, wo Ezechiel aufgehört hatte. Hatte Ezechiels Verkündigung gelaute: «Büßt für eure Schuld, tut Gottes Willen, so werdet ihr nach vollendeter Strafe Gott erneut als euren Hüter und Retter erfahren!» — so stellte nun Deuterocesaja fest: «Die Buße ist vollendet, die Strafe erfüllt, die Schuld gesühnt;

die Zeit der Gnade ist angebrochen für die Exulanten.» Und damit, daß sich Deuterojesaja in der Rolle des Cyros nicht täuscht, erweist sich für alle Beteiligten am Ende des Exils die Richtigkeit dessen, was Ezechiel am Anfang der schweren Zeit vorgetragen hatte. Man hatte durch Exil und Rückkehr erfahren, daß Ezechiel wirklich Gottes Wort, Heilswort vermittelt hatte.

Was aber wurde aus diesem Gotteswort, als es im nachexilischen Judentum, losgelöst vom Augenblick, der es geboren hatte, abgesprengt von der Situation des Exils, als zeitlos gültiges Dogma weitergegeben wurde? Die nachexilische Gemeinde ist ja nicht müde geworden, den Pragmatismus als *die* Lehre der Geschichte, als *die* Weise von Gottes Handeln, als *die* Möglichkeit für das Verständnis des Schicksals von Nation und Einzelnem zu «bezeugen». Was aber Ezechiel in der existenziellen Spannung des Augenblicks prophetisch beschwörend gesprochen hatte, das mußte nun, dogmatische Lehre geworden, seine Glaubwürdigkeit zu demonstrieren suchen, indem es angeblich pragmatistische Erfahrungen in die Geschichte ganz anderer als der exilischen Zeit einschwürzte. Wir brauchen nur an die deuteronomistische Redaktionsarbeit des Richterbuches zu denken, um uns darüber klar zu werden, wie sehr der nachexilische Gottesdienst in seinem «historischen» Rückblick Gottes Tun als einen reinen Vergeltungsmechanismus darzustellen beliebt hat. Was zu solcher «Bezeugung» als theologiebegründender Äußerung zu sagen ist, haben wir bereits festgestellt. Nur eine Tatsache sei noch bedacht: Demgegenüber, was Ezechiel situationsbedingt und aus wahrer religiös-prophetischer Bevollmächtigung heraus gewagt hat und hat wagen können, ist das, was im späteren kulturellen Betrieb ausgesagt wurde, ein Nachsagen ohne besondere Spannung, vor allem ohne das Wagnis und vielleicht darum auch ohne die innere Autorität, die jedem richtigen Reden über Gott anhaften müßte. Wo das Reden über Gott aufhört, Wagnis zu sein, mag es «bezeugen» oder «bekunden» so laut und so phantasiereich es will — es ist kein wahres Zeugnis. Darum ist m. E. von einer Theologie zu fordern, daß sie nach den Tatsachen des realen Lebens und Erlebens der von Gott geführten Menschen frage, um ein Verhältnis zur Wirklichkeit der Formen zu erhalten, unter denen die göttliche Führung vor sich ging und vor sich geht. «Zeugnis» soll uns nur dann verbindlich und echt heißen, wenn es eine gottgefügte Wirklichkeit bezeugt. Merkwürdig, daß es nötig werden kann, so etwas überhaupt festzustellen; aber dieser Notwendigkeit sehen wir uns heute gegenüber.

Wenn ich mich an eine historische Begründung alttestamentlicher Theologie halten möchte, unterschiebe mir allerdings niemand eine naive «Realtheologie». Ich würde mich freilich einer solchen weniger schämen als der Fiktionstheologie der Deuteronomisten und derer, die ihnen die Lizenz erteilen, unter der Flagge des «Zeugnisses» irreführende Vorstellungen von Gottes Handeln in die christliche Seele einzuprägen. Der Fehler aller Realtheologie besteht darin, daß sie sich nicht vergegenwärtigt, daß historische Tatsachen an sich nicht reden und darum aus sich allein keine Aussage über Gott, keine Theologie begründen. Historische Tatsache wird erst dadurch zum theologiebegründenden Ereignis, daß eines Menschen Seele sie als Handeln Gottes versteht, von dem so ver-

standenen Ereignis religiös ergriffen wird und dieser Ergriffenheit mit Worten Ausdruck verleiht.

Das Medium zwischen Historie und Theologie ist der Mensch, der kraft eines in ihm angelegten Glaubens im historischen Akt den Finger oder das Antlitz oder die Anrede Gottes erkennt. Einer Theologie, die zwar nicht Realtheologie, wohl aber Theologie der Realität von Gottes Handeln sein will, wird allerdings daran liegen müssen, in erster Linie das Reden derer zu vernehmen, die von dem wirklich erfolgten Ereignis ergriffen gewesen sind, die Aussagen aber zurückzustellen, die bereits den Stempel der seelischen Distanz von der ursprünglichen Ergriffenheit tragen. Es ist eine überall beobachtbare Tatsache, daß sich ein ursprünglich überwältigendes Ereignis infolge von Routine und Amtsbetrieb späterer Kulthandlung zerredet, daß das ursprüngliche Thaumasion verblaßt und daß dieser Verlust allmählich wettgemacht wird durch die Übernahme von Zügen aus der Gattung des Märchens. Wer die zerredete Form einfach darum, weil sie im Rahmen eines Rituals entstanden ist, mit dem Terminus des «Zeugnisses» von Gottes Handeln oder Ähnlichem belegt, treibt einen terminologischen Unfug, dessen Folgen kaum abzusehen sind. Denn Zeugnis vom Handeln Gottes in der Geschichte kann, genau besehen, nur *der* Mensch geben, der von jener historischen Wirklichkeit wenigstens noch so stark berührt ist, daß seine Vorstellung von ihr im Rahmen der Weltwirklichkeit bleibt. Im anderen Fall wird die Märchenwelt nach außen projiziert, und die so gewonnene Theologie wird zu einem Gewebe von Fiktionen.

Ein Beispiel: Das historische Ereignis der Errettung aus Ägypten ist uns nicht genau und in den Einzelheiten zuverlässig erfaßbar. Theologisch relevant geworden ist der Vorgang durch die verbalen Aussagen, welche sich in Israel daran geknüpft haben. Welcher Art aber sind diese Aussagen? Zweifellos die älteste von ihnen ist das Miriamlied von Exodus 15, 21. Es beschreibt nicht, erklärt nicht — es sprüht einfach im Taumel der unmittelbaren Ergriffenheit, durch diesen als Gottestat erlebten Geschichtsakt. Es ist nicht lehrhaft, und doch lehrt es eines: daß etwas geschehen sei, das den Beteiligten als Thaumasion, als wunderbares Ereignis, als völlig unvorhergesehene Wendung erschienen sei. Die Ergriffenheit, der hier erlebten Gottesbegegnung bebte noch durch jede Silbe dieses eruptiven, taumelnden Jubels. Wer hier nicht Theologie begründendes Zeugnis im besten Sinne erkennt, dem wird theologisch kaum zu helfen sein.

Ereignis und Zeugnis wirken nach: das Ereignis, indem Israel in die Geschichte eintritt, das Zeugnis, indem Israel von dem Gott, als dessen Rettung es jenes Ereignis bezeugt, nicht mehr loskommt. Wie stark die Nachwirkung ist, lassen die Schriftpropheten erkennen, welche auf Grund dieser einen Tatsache der Errettung die sittlich-religiöse Haltung Israels als adäquate Antwort des Volkes an seinen Gott fordern. Die momentane Ergriffenheit, die sich im Miriamlied äußert, und die zur begeisterten Hingabe an den Gott der macht- und wundervollen Errettung geführt hat, erscheint bei den Propheten transformiert, abgewandelt in eine Ergriffenheit des Nachgeborenen. Sie besteht in der staunenden inneren Vergegenwärtigung jener huldvollen Zuneigung Gottes in der Vorzeit. Über die ganze dazwischenliegende Zeitspanne hinweg schwingt aber das erschütternde Urfaktum nach: als Bild von der Gottheit, die durch ihre Tat die

Treuleistung des Volkes herausfordert. Die Routine der kultischen Begehung hat allerdings längst *vor* der Zeit der Schriftpropheten die echte, theologie-erzeugende Urbeziehung nicht mehr zu erhalten vermocht. Denn diese Urbeziehung wird nicht durch noch so ehrenhaft verstandene Amtsführung hergestellt, sie wird nur in immer erneuter Gottergriffenheit einer Seele verwirklicht, die das schlichte «daß» als Gnadenwunder nachzuerleben fähig ist. Weil der Routine des Kultes die Gottergriffenheit fehlt, die sich nicht zu einer reglementierten Zeit einzustellen pflegt, sondern der gottbegnadeten Seele widerfährt, wann und wo sie will, muß das kultische Verbal versuchen, Gottes Göttlichkeit von sich aus anschaulich zu machen. An die Stelle der Ergriffenheit und ihrer Urbeziehung tritt die Phantasie. Ob diese rationalistisch arbeitet, wie die Version von Ex. 14, 21 b, die einen durch momentane meteorologische Ausnahmeverhältnisse ermöglichten Durchzug annimmt, oder ob die Phantasie ihre Motive aus der Märchenwelt bezieht, so daß Mose mit seinem Zauberstab das Wasser links und rechts eine Mauer bilden läßt und dadurch eine Durchzugstraße bahnt (Ex. 14, 21 a, c): ob so — oder so: die Phantasie fühlt sich gedrungen, die Macht und Göttlichkeit Gottes sichtbar zu machen, weil die an sich überzeugende Gegenwärtigkeit und Mächtigkeit der Gottheit fehlt. Und wenn Israel tausendmal im Ritual seiner Laubhüttenfeste dieses «Wie» als Handeln Gottes «bekannte» (welch ein scheußlicher Euphemismus!), sollte dieser aus dem Kult geborene Ersatz für die Unmittelbarkeit mich über die wirklichen Kategorien von Gottes Handeln zu belehren vermögen? Und wie soll ich es wagen dürfen, dieses kultisch geübte Surrogat als theologie-begründendes «Zeugnis» (welch eine Liederlichkeit der Terminologie!) zu akzeptieren? Es geht hier im tiefsten um die Frage: soll uns als Begründung der Theologie die verbale Aussage dienen auf Grund einer traditionstreuen, aber verfälschenden Fiktion — oder muß es nicht, allem zum Trotz, *die* verbale Aussage sein, welche geboren ist aus der erschütternden Gottesgegenwart in der unscheinbaren, nackten Wirklichkeit des historischen Ereignisses.

Durchführung der formgeschichtlichen Exegese eines alttestamentlichen Textes¹

Von Dr. Wolfram Hönig

Deuteronomium 26, 5b—9, steht geschrieben: «Ein umherirrender Aramäer war mein Vater. Der zog mit einer geringen Zahl von Leuten hinab nach Ägypten, hielt sich dort als Fremdling auf und wurde dort zu einem großen und starken und zahlreichen Volke. Da uns aber die Ägypter mißhandelten und bedrückten und uns harte Arbeit auferlegten, so schrien wir zu Jahwe, dem Gott unsrer Väter. Und Jahwe hörte unser Rufen und sah unser Elend,

¹ Die Aufgabe des Referenten bestand darin, die Zuhörer im Zusammenhang mit den übrigen Referaten grundsätzlich über Sinn und Wesen der alttestamentlichen Formgeschichte, auf Grund der wichtigsten Publikationen zu orientieren. Somit stellt das Referat nicht eine persönliche Stellungnahme des Referenten zu den benutzten Publikationen dar.

unsere Mühsal und unsere Bedrängnis. Und Jahwe führte uns mit starker Hand und ausgestrecktem Arm, mit furchtbarer Macht und unter Zeichen und Wundern aus Ägypten hinweg. Und er brachte uns an diesen Ort und gab uns dieses Land, ein Land, das von Milch und Honig überfließt.»

Gerhard von Rad nennt diese Perikope in seiner Untersuchung «Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs» das *kleine geschichtliche Credo*. Es ist ein Gebet, ein sehr altes Gebet, freilich nicht in seiner Jetztgestalt, die sehr deutlich die Spuren der deuteronomistischen Bearbeitung zeigt. Das Gebet, das, wie noch zu zeigen sein wird, seinen Sitz im Kultus besonderer Prägung hat, weist in kurzen Zügen die Hauptdaten der Heilsgeschichte des Volkes Israel auf, der Heilstatsachen, die fortan die Basis des religiösen Lebens des Volkes Israel bilden sollten. Ja, es handelt sich um eine kurze Rekapitulation der Heilsgeschichte, des Handelns Jahwes mit dem Volke Israel, wie es uns der Hexateuch in so reicher und mannigfacher und breit ausgeführter Art vor Augen führt. Prima vista scheint auch gar nichts zu fehlen in diesem Credo: Die Anfänge Israels zur Zeit der Väter, eine kurze Beschreibung, wie die Israeliten in Ägypten leiden mußten, wie Jahwe die Bedrückten aus Ägypten herausführte und schließlich, wie er sie in das Land Kanaan führte.

Lediglich eines ist sehr auffällig: Man vermißt das Sinaiereignis.

Betrachten wir vorderhand noch eine andere Stelle des Deuteronomiums, die sachlich, stilistisch und in ihrem bekenntnishaften Charakter Deuteronomium 26, 5—9, zur Seite zu stellen ist. Das wäre: Deuteronomium 6, 20—26. Es ist unerläßlich, daß ich Ihnen den kurzen Text noch vorführe:

«Und wenn dich künftig dein Sohn fragt: Was haben diese Zeugnisse, Satzungen und Rechte zu bedeuten, die Jahwe, euer Gott, euch befohlen hat, so sollst du deinem Sohne antworten: Wir waren Sklaven des Pharao in Ägypten, aber Jahwe führte uns mit starker Hand aus Ägypten hinweg. Jahwe tat vor unseren Augen große und verderbenbringende Zeichen und Wunder an Ägypten, am Pharao und seinem ganzen Hause, uns aber führte er von dort hinweg, um uns hineinzubringen und uns das Land zu geben, das er unseren Vätern zugeschworen hatte. Und Jahwe befahl uns, alle diese Satzungen zu befolgen, indem wir Jahwe unseren Gott fürchteten.»

Wir können hier keine großen sachlichen Abweichungen gegenüber dem zuerst zitierten Abschnitt konstatieren. Auch hier ist derselbe Aufbau zu erkennen. Die Heilsgeschichte wird rekapituliert, und lediglich das Sinaiereignis fehlt. Gattungsmäßig haben wir es auch hier mit einer ganz kurzen, prägnant gehaltenen bekenntnismäßigen Zusammenstellung der Heilstatsachen zu tun. In dieser Perikope ist das Fehlen des Sinaiereignisses aber noch auffälliger als in Dtn. 26, weil die gestellte Frage: «Was haben alle diese Zeugnisse und Rechte zu bedeuten?» usw. gerade die Frage nach den göttlichen Geboten und Satzungen beantworten sollte. Von Rad vermutet nun, daß die Form des Bekenntnisses bereits viel zu fest und knapp geprägt gewesen war, als daß sich dieses Schema noch leicht hätte durchbrechen lassen, oder daß noch Wesentliches, wie etwa das Sinaiereignis, hätte eingefügt werden können. Diese These wird dadurch erhärtet, daß wir in Josua 24, 2b—13 dasselbe festgeprägte Schema vorfinden, freilich in größerer Ausmalung, mit zahlreichen Floskeln und stili-

stischen Zutaten versehen. Doch auch hier sind die heilsgeschichtlichen Daten in der Art von Dtn. 26 und Dtn. 6 aufgereiht, und nur das Sinaiereignis fehlt. Das ist um so auffälliger, als in Josua 24 etwa die Bileamgeschichte, einzelne Stadien der Wanderung und anderes erwähnt ist und trotzdem das heilsgeschichtliche Ereignis par excellence, das Sinaiereignis, übergangen ist.

Also, inhaltlich sind die drei Texte nach dem gleichen Schema aufgebaut, sie bilden wohl eine «Rezitation in gehobener, konzentrierter Form, vorgetragen in einer Situation von gehobener Bedeutung, nämlich durchaus im Rahmen einer kultischen Begehung. Die feierliche Rezitation muß einen festen Bestandteil des altisraelitischen Kultes gebildet haben».

Haben wir es hier tatsächlich, wie v. Rad sagt, mit einem Hexateuch in kleinster Form zu tun, mit einem vorgeprägten Schema, über das der Hexateuch sachlich nicht wesentlich hinausgegangen ist?

Machen wir eine Probe aufs Exempel: Tatsächlich findet sich die in den zitierten Perikopen vorgeprägte Form noch an anderen Stellen des Alten Testaments: z. B. in Psalm 136, 1—26, dem Dank an Jahwe, einem durchaus kultischen Psalm, sodann in 1. Sam. 12, in der Abschiedsrede Samuels an das Volk, V. 8.: «Als Jakob nach Ägypten kam und eure Väter zu Jahwe schrien, da sandte er ihnen Moses und Aaron, und sie führten eure Väter aus Ägypten heraus, und er gab ihnen Wohnung an an diesem Ort.» Zu nennen ist noch das Schilfmeerlied. Wir sehen, auch hier haben wir die Elemente, die wir beim Credo von Dtn. 26 vorfanden; freilich im einzelnen stark abgewandelt, setzt doch Psalm 136, 1—26, schon bei der Schöpfung an, Ex. 15 erzählt das Schilfmeerwunder in größerer Breite und was da der Elemente mehr sind. Doch das Schema ist grundsätzlich erhalten geblieben, wenn auch die dichterische Gestaltung sich selbst größere Freiheit einräumt. Auch die Mannigfaltigkeit des sich ausweitenden Kultus bietet einen Grund für die Ausweitung des ursprünglichen, festformulierten Schemas. Bei alledem bleibt bestehen: die Sinaitradition fehlt vorläufig noch. Erst Nh. 9, 6 ff. wird die Sinaitradition in die, nennen wir es: kanonische, Heilsgeschichte eingearbeitet. Fraglos lehnt sich auch dieser Passus an das überkommene Schema an, aber der Ausweitungs-, Gestaltungs- oder Zerdehnungsprozeß der alten Gattung hat hier ihren Höhepunkt erreicht.

Und die Sinaitradition? Die literarische Frage, die uns im Rahmen dieses Referates weniger interessiert, ist sehr kompliziert. Fragen wir deshalb nach der stofflichen und literarischen Einheitlichkeit der Sinaitradition, nach ihrem inneren Aufbau.

Nach der Ankunft des Volkes am Sinai steigt Moses auf den Berg, um dort Jahwe zu begegnen. Hier erhält Moses den Befehl, das Volk solle sich am dritten Tag bereit halten. Moses kommt herab und befiehlt die kultische Reinheit des Volkes. Erst der dritte Tag bietet den Höhepunkt, die Jahweoffenbarung in der großartigen Theophanie. Moses besteigt nochmals den Berg und erhält jetzt von Jahwe den Dekalog.

Die Offenbarung Gottes wird gefolgt von der Verpflichtung des Volkes auf das Gesetz Gottes im Rahmen einer kultischen Feier, während der dem Volke das Gesetz (Dekalog) mitgeteilt wird und welche durch ein Opfer abgeschlossen wird. Gleichgültig, ob wir dem Jahwisten, dem

Elohisten oder der Priesterschrift folgen, das ist der Grundbestand einer Tradition, die ebenfalls in fest geprägter Form da ist. Auch die Besonderheiten, wie das Vorhandensein anderer Überlieferungen, die in den Sinai-Perikopen eingearbeitet und mit diesen fest verschlungen sind, scheinen an diesem Tatbestand nicht zu rütteln. So z. B. die Erzählung vom goldenen Kalb, die Versündigung des Volkes während der Abwesenheit des Moses, die wohl ursprünglich eine Sondergestalt bilden und mit dem Grundbestand der Sinaitradition sekundär verbunden wurden.

Ich bitte zu entschuldigen, daß ich mich nicht auf die überaus komplizierte Verschlingung der Vielzahl von Quellen, die die Sinai-erzählungen darbieten, einlasse. Als Stichworte seien nur genannt: das teilweise Auseinanderklaffen der Kadescherzählung Ex. 17—18, Nu. 10—14 einerseits und des Sinaisagenkranzes Ex. 19—24, 32—4 andererseits. Wellhausen und Greßmann haben hier klare literarische Erkenntnisse gefördert, um die es uns heute aber nicht gehen kann.

Bestehen bleibt, daß sich uns die Sinaitradition als ein geschlossenes Ganzes zeigt, in einer ganz bestimmten Ereignisfolge, trotz der Verschiedenheit der Texte, in die sie eingebaut ist. Es dominiert die Erzählung von Theophanie und Bundesschluß, wenn dieser auch verschiedene andere, wohl ursprünglich selbständige Überlieferungsstoffe beige- sellt wurden. Die Selbständigkeit fällt besonders dann ins Auge, wenn wir bei der oben behandelten Landnahmetradition die Sinaitradition suchen wollen und umgekehrt: Wo findet sich in Ex. 19—24 die Landnahmetradition oder auch nur Spuren davon? Nirgends. Nein, sie stehen *nebeneinander*. Von Rad formuliert es so: «Die Auszugstradition ist ein Zeugnis von dem Israel auf seinem Wege von Ägypten nach Kanaan offenbar gewordenen Heils- willen Gottes, sie ist *Heilsgeschichte*. Die Sinaitradition bezeugt den dem Volk offenbar gewordenen Rechtswillen Gottes und die Verpflichtung dar- auf, sie ist *Gesetz*.» Über die zeitliche Priorität der einen oder anderen Tradition wollen wir nichts aussagen, es könnten nur Thesen sein. Was wir festhalten können, ist dies: Es liegen zwei Traditionen vor, von denen die eine in die andere sekundär eingearbeitet wurde. Beide Traditionen sind sakrale Traditionen, die so stark sind, daß sie zu einem kanonischen Schema zu rechnen sind, auf das die Quellen des Pentateuch letztlich zurückgehen.

Mit der Herausarbeitung der verschiedenen ursprünglichen Traditionen haben die Forscher einen wesentlichen Schritt getan. Als nächstes wesentliches Anliegen muß die Frage gelten: Wo haben diese Überliefe- rungen ihren «Sitz im Leben», eine vordringliche Fragestellung der Form- geschichte, das heißt, wo, an welchen Orten, bei welchen Gegebenheiten haben sie eine Rolle im religiösen Leben der Hebräer gespielt? «Es ist klar», ich zitiere Hempel, «solche Stoffe leben nicht in irgendeinem anonymen Bereich der Frömmigkeit, sie sind nicht Gegenstand mehr oder minder pri- vater religiöser Liebhaberei, sondern sie gehören dem offiziellen Glaubens- leben an, sie sind ja geradezu Fundamente der Glaubensgemeinde und spie- len deshalb ihre Rolle da, wo sich die Glaubensgemeinde öffentlich reli- giös betätigt: das heißt *im Kultus*. Diese Erkenntnisse sind durch zahlreiche verdienstvolle Untersuchungen gefördert worden. Besonders seien genannt die Forschungen *Sigmund Mowinckels*. Mowinckel sind die meisten For- scher darin gefolgt, daß die Tradition des Sinaiereignisses ihre *viale*

Existenz im Neujahrsfest besitzt. Ja, was ist es anderes als *Kultus*, wenn die Gemeinde unter Posaunenschall Gott entgegenzieht, wenn sie sich ritueller Reinigung unterzieht, wenn sie sich aufmacht, ihrem Gott zu begegnen, seinen Willen zu hören und sich diesem zu unterwerfen, und wenn schließlich die ganze Begehung im Opfer und in der erneuten Vollziehung des Bundesschlusses gipfelt?

Von Rad geht über Mowinckel hinaus, wenn er feststellt, daß hier in der Sinaierzählung nicht eine Beschreibung oder eine Wiedergabe einer kultischen Begehung vorliegt. Nein, die Sinaitradition ist ein Prius gegenüber der kultischen Ausgestaltung, sie ist dem Kulte *vorgeordnet*. An ihr normiert er sich, und mit ihr steht und fällt seine Legitimität. Mit anderen Worten: die Sinaiperikope ist die Festlegende einer bestimmten kultischen Feierlichkeit. Die Legende war ohne Zweifel dem Kultus vorgegeben; sie ist nicht ein Produkt des Kultus, aber hat auf den Kultus in seiner Gestalt, wie wir ihm sachtam an Hand der Quellen nachtasten können, formend und gestaltend eingewirkt.

Einige ganz anschauliche Beispiele hat Sigmund Mowinckel aufgezeigt, an Hand derer wir uns eine Vorstellung davon machen können, wie eine solche kultische Feier vor sich ging. Mowinckel zieht besonders die Psalmen 50 und 81 heran. Nehmen wir Psalm 50. Es sei vorausgeschickt: Weder Psalm 50 noch Psalm 81 spiegeln unmittelbar und direkt eine kultische Begehung wider. Das materielle blutige Opfer wurde abgelehnt und durch das geistige Dankopfer und die Gehorsamsleistung ersetzt. Die Psalmen haben sich innerlich vom aktuellen kultischen Geschehen zu lösen vermocht, aber *sachlich* sehen wir in ihnen doch noch, nach welchem Schema die kultische Begehung vollzogen wurde und welches ihr innerer Aufbau gewesen ist. Der Formzwang scheint doch so stark gewesen zu sein, daß wir auch in den Psalmen, die der genuin kultischen Begehung fern stehen, diesen noch deutlich zu erkennen vermögen und Rückschlüsse auf Kult-handlungen ziehen können, die mit der Sinaiperikope in engster Verbindung standen.

Lassen Sie mich das an Psalm 50 kurz demonstrieren:

«Der Gott der Götter, Jahwe, redet, ruf der Erde zu...

«Er ruft dem Himmel droben zu und der Erde, um sein Volk zu richten.» V. 1—4.

Die Gemeinde ist versammelt und harrt auf die Theophanie, deren wichtigstes Geschehen die Anrede Gottes ist. Die Gemeinde hatte vor der Zusammenkunft Opfer dargebracht: «Versammelt ihm seine Frommen, die mit ihm beim Opfer einen Bund geschlossen, und die Himmel sollen seine Gerechtigkeit verkündigen, denn Gott selbst will Richter sein. Höre, mein Volk, ich will reden, Jahwe, dein Gott, bin ich.»

Das Volk wird zu angespanntem Hören aufgefordert, Jahwe will reden und sich selbst der Gemeinde als ihr Gott offenbaren.

Jahwe, dein Gott, bin ich. Hier ist auf das erste Gebot angespielt, welchem die göttlichen Willensoffenbarungen folgen werden, wie uns die Verse 18—21 zeigen: In diesen Versen ist der Dekalog, der ganz sicher unabtrennbar zur ganzen Begehung gehörte, in freier Paraphrase dargeboten. Ist das zufällig? Kaum.

In Psalm 81 finden wir eine ähnliche kultische Gegebenheit vor. Vers 4 nennt die Art des Festes, es ist das Neujahrsfest («stoßt am Neumond in die Posaune, am Vollmond zur Feier unseres Festes»). Auch hier wird das Volk zum Hören aufgefordert, es folgt die Rede Gottes als Höhepunkt.

Wir haben zwar keine Wiedergabe einer kultischen Handlung im eigentlichen Sinn vor uns. Der Gattung nach läßt sich der Konnex mit der Sinaitradition deutlich erkennen, wenn auch die dichterische Ausgestaltung unseren Blick dafür trüben könnte.

Die Lesung der göttlichen Gebote als Willenskundgebung Jahwes und die Verpflichtung des Volkes darauf müssen als *eiserner Bestand*, wenn ich so sagen darf, einer wichtigen althebräischen kultischen Begehung bezeichnet werden.

Es würde zu weit führen, diese Ausführungen an Hand alttestamentlicher Texte näher zu exemplifizieren. Doch es sei nicht unterschlagen, daß von Rad in einer Einzeluntersuchung nachgewiesen hat, daß sich das Deuteronomium als Ganzes sachlich wie formal in derselben Festtradition bewegt. Die Aufzeigung des Aufbaus mag das kurz zeigen:

Dtn. 1—11 finden wir die geschichtliche Darstellung der Sinaitradition mit zahlreichen paränetischen Einschüben,
Dtn. 12—26 den Vortrag des Gesetzes,
Dtn. 26, 16—19, die Bundesverpflichtung,
Dtn. 27 ff. Segen und Fluch.

Daß sowohl Sinaitradition als auch Landnahmetradition ihren «Sitz im Leben» in kultischer Begehung genommen haben, ist uns nicht mehr zweifelhaft. Zudem ist uns klar, wie diese Begehung vor sich ging.

Damit ist aber *noch nicht die Frage beantwortet, wo* das Fest begangen wurde, *welches sein ältester Sitz* in der Geschichte Israels ist und *wann wir es zeitlich anzusetzen haben*.

Bei der Sinaitradition scheinen sich wenige Bedenken gegen die einleuchtend begründete These Mowinckels zu erheben, daß sie aus der Festlegende des Bundeserneuerungs-, des Herbstfestes hervorgegangen ist.

Das Laubhüttenfest war ja das Fest, zu dem die Gemeinde wallfahrtete. An diesem wird nun die Bundeserneuerung zwischen Jahwe und dem Volk vorgenommen worden sein. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß die agraren Gegebenheiten des Festes, Abschüttelung der Schulden im Brachjahr etc., eng mit den theologischen Anliegen verhaftet sind. Die Gemeinde nimmt an einer Versammlung teil, die den Anspruch Jahwes auf sein Land, seinen Boden wieder feststellen will. Dem Anspruch Jahwes, Herr des Bodens und des Ackers zu sein, läuft parallel der Gedanke des Eigentumsrechtes Jahwes auf sein Volk. Jahwe erwirkt an diesem Fest neu seinen Anspruch auf Israel. Die kultische Gemeinde bejaht dieses Besitzverhältnis nach den beiden angeführten Seiten. Sie läßt sich von Gott binden durch die Verpflichtung auf seine Gebote. Israel wird hier *aktuell* wieder *neu* zu Jahwes Volk.

Wie oft dieses Fest stattgefunden hat, läßt sich nicht sicher beantworten. Ob es sich im jährlichen Turnus wiederholte oder nur alle sieben Jahre vollzogen wurde, ist noch eine kontroverse Frage. Kontrovers ist auch die Frage, wo dieser Festkult zu lokalisieren sei. Es ist behauptet worden, der

Sitz dieses Festes sei der Tempel von Jerusalem (so von Mowinckel), von Rad widerstreitet dieser These, da aus der Tradition selbst so gar keine direkte Beziehung zum Tempel von Jerusalem zu erkennen sei. Nach von Rad muß die Frage folgendermaßen gestellt werden: «Enthält die Sinaitradition in sich selbst Elemente, die sie mit den Kultusbräuchen eines bestimmten Ortes in Israel verbinden oder eine solche Bindung an einen bestimmten Ort nahelegen?»

Ja, Sichem. In Sichem wurde in der Tat der göttliche Rechtswille der Gemeinde in einer Zahl von Geboten verkündigt, besser gesagt aktualisiert durch die Erneuerung des Bundesschlusses. Wir wissen, daß Sichem die Stätte war, wo das Recht der Stammesamphyktionie in einem periodisch gefeierten Fest nicht durch einen einmaligen Vollzug verkündet wurde. Das geht deutlich aus Josua 24 hervor.

Nach Jos. 24 sähe eine solche Feier etwa so aus:

Paränese Josuas 24, 14 ff.

Zustimmung des Volkes 24, 16 f., 24

Verkündigung des Gesetzes 24, 25

Bundeschluß 24, 27

Segen und Fluch, Dtn. 27, 12, Jos. 8, 34

Ein Vergleich dieser Elemente mit der oben gezeigten Struktur der Sinaitradition zeigt doch deutlich, daß hier mindestens ein sehr wahrscheinlicher Zusammenhang mit der alten Tradition zu finden ist.

Es obliegt uns noch die Aufgabe, die Herkunft der Landnahmetradition vorzuführen. Daß wir es auch hier mit einer Kulttradition fester Prägung zu tun haben, scheint nicht fragwürdig. Die Sinaitradition will zeigen, wie sich Gott seines Volkes angenommen hat und mit ihm und durch es in der Geschichte handelt. Es leuchtet ein: Eine Tradition, wie die Landnahmetradition für sich genommen, ist weniger geeignet, Gegenstand einer kultischen Feier zu sein als etwa die Sinaitradition, sie läßt sich nicht so vollziehen wie die Erneuerung eines Bundesschlusses. Aber doch glaubt die Formgeschichte, die Verbundenheit dieser Tradition mit einer oder mehreren kultischen Feiern sicherstellen zu können. Deuteronomium 26, Vers 2: «Du sollst von den Erstlingen aller Feldfrüchte nehmen, die du von deinem Lande einbringst, das der Herr, dein Gott, dir geben will, du sollst sie in einen Korb legen und an die Stätte gehen, die der Herr, dein Gott, erwählt, daß er seinen Namen daselbst wohnen lasse . . . » usw. Es schließt sich an diesen Vers die schon vorgeführte Perikope von der Landnahme an. Also bei der Ablieferung der Feldfrüchte scheint sich der Fromme zur Landnahme zu bekennen. Aus dem Text selbst geht allerdings nicht hervor, um welches Fest es sich gehandelt hat, auch nicht, ob es sich um eine Feier handelt, die sich als fest fixierter, periodisch wiederkehrender Kult eingebürgert hatte, oder ob es um — gelegentlich der Ablieferung — nicht festkalendarisch fixierbare Kulthandlungen geht. Von Rad schließt die letztere Möglichkeit als unwahrscheinlich aus, weil, wie er richtig feststellt, der Kult nie eine Sache des Individuums, eine Privatangelegenheit war, sondern eine stark gemeindlich gebundene. Er sagt wörtlich: «Wie sollte auch das Individuum von sich aus bei der Darbringung der vegetabilischen Abgaben die Landnahme vollziehen können?»

Bei Durchsicht des alttestamentlichen Festkalenders fällt es nun auf, daß Numeri 28, 26, ein Fest genannt ist, an welchem die Feldfrüchte dargebracht werden, der «Tag der Frühfrüchte», vergl. Exodus 23, 16. Von Rad und Noth meinen nun, daß auf Grund dieser Stellen mit Sicherheit anzunehmen sei, es handle sich um das Wochenfest. Das Credo Deuteronomium 26 sei die Festliturgie, die Kultordnung des altisraelischen Wochenfestes. Das Credo in seiner überkommenen Gestalt ist nicht ein «Gebet» in landläufigem Sinne, das einfach bei einem kultischen Anlaß gesprochen wurde, sondern es ist: «eine Feststellung von ganz bestimmten, objektiven Gegenständen des Glaubens. Das ist das Wesen der Festlegende, daß sie bestimmte objektive Gegebenheiten des Gemeindeglaubens zum Mittelpunkt und vollgegenwärtigen Inhalt kultischen Feierns macht.»

Wenn man die Frage nach dem geographischen Ort des Festes stellt, so muß man fragen, wo denn der Landbesitz wirklich ein aktuelles Problem war. Die Antwort muß lauten: Überall dort, wo sich größere Volksverbände sesshaft gemacht hatten. Aber haben wir wirklich Veranlassung, anzunehmen, daß überall dort auch kultische Begehungen gefeiert wurden? Doch wir müssen der Tradition selbst ihren geographischen End- und Zielpunkt abzugewinnen suchen. Selbstverständlich führen uns die Texte des AT durch diese Fragestellung meistens zu späten Textgestalten, aber oft ist diesen späteren Textgestalten noch sehr altes Überlieferungsgut inhärent.

Auf den ersten Blick scheint es, Sichem könnte ebenfalls der Ort sein, wo die Landnahmetradition ihren Sitz hatte. Doch der Landtag zu Sichem ist offensichtlich gar nicht — überlieferungsgeschichtlich gesehen — der Abschluß der Landnahmetradition, obwohl nicht zu bestreiten ist, daß die quellenmäßig belegte Tradition vom gemeinsamen Einzug der Stämme in Sichem haftet. Doch die Landnahmetradition ist sicherlich, was schon Sellin gezeigt hat, erst sekundär in die Sinaitradition von Jos. 24 eingearbeitet worden.

Wenn von Rad anführt, daß Gilgal bei Jericho der Haftpunkt der Tradition sei (die Überlieferung ist in J und E an Gilgal gebunden), so ist das doch wohl kaum mehr als eine Hypothese. Der Text sagt davon nichts. Es ist lediglich herauszustellen, daß die benjaminitische Tradition in Gilgal konzentriert gewesen ist.

Daß der Besitz des Kulturlandes der israelitischen Stämme in der vorstaatlichen Zeit jeweils aktuell behauptet und erkämpft werden mußte und diese Behauptung der inneren Kraft der Vergewisserung durch das Bekenntnis zu einem entsprechenden Willensentschluß des durch die Herausführung aus Ägypten mächtig offenbarten Gottes bedurfte, wird im wesentlichen für den Gesamtbereich der ja nicht in einem geschlossenen und abgerundeten Raume beieinander wohnenden israelitischen Stämme gegolten haben, wie Noth argumentiert. Wir haben Grund, anzunehmen, daß das Bekenntnis der von Jahwe gewollten Besitzergreifung des Landes nicht primär an einem Kultort haftete, sondern dezentralisiert war und ganz allgemein anläßlich der Ablieferung der Früchte gesprochen worden war. Geographische Namen anzuführen ist in diesem Zusammenhang sehr schwierig.

Die formgeschichtliche Untersuchung behauptet nichts weniger als dies: Auch der Hexateuch als Ganzer muß als eine Gattung verstanden werden oder, wie von Rad einmal sagte, als ein «barocker Ausbau» des einfachen Gedankenganges zu einem großen Literaturwerk. Der Hexateuch hat als in sich ruhendes, aber deshalb nicht weniger konstitutives Element teil an der ursprünglichen Gattung. Sie ist stabiles Element. Variabel ist nur die äußere Ausgestaltung, die theologische Durchdringung und die Verarbeitung des traditionell Gegebenen.

Jesus Christus – das Licht der Welt

Bemerkungen zum Hauptthema der III. Vollversammlung
des Ökumenischen Rates der Kirchen 1961 von
Prof. Dr. Martin Werner

Um Weihnachten 1961 soll in Asien die III. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen stattfinden zur Behandlung des Hauptthemas «Jesus Christus — das Licht der Welt» (nach Joh. 8, 12). Zunächst handelt es sich darum, die konkreten Fragen zu formulieren, mit deren Diskussion und Beantwortung die Vollversammlung ihre Aufgabe zu lösen hat. Diese Fragen sollen sich beziehen auf

1. den missionarischen Aspekt des Wirkens Christi in der Welt durch seine Kirche;
2. die geistlichen und ethischen Forderungen seines Heilsplans an den einzelnen Christen und an die Kirchen;
3. die Ausrichtung und die Kraft, die Christus seiner Kirche im Kampf mit den Mächten der Finsternis gibt.

Dabei ist vorausgesetzt, daß die Fragen aus dem Leben der Kirche kommen und die einzelnen Gläubigen direkt angehen sollen.

Nähere Überlegung führt auf eine Reihe fundamental bedeutsamer Feststellungen, mit denen jeder Versuch zur Formulierung von Fragen im gewünschten Sinne sich zunächst auseinanderzusetzen hat.

I. Feststellungen

Es besteht Unklarheit darüber, in welchem Sinn und mit welchem Recht die vorstehenden Weisungen im Hinblick auf eine Mehrheit vorhandener Kirchen von der einen Kirche Jesu Christi reden, die damit legitimiert und anerkannt erscheint als die Kirche, durch welche Jesus Christus in der Welt wirkt als das Licht der Welt.

Es muß deshalb allererst die Bedeutung beachtet werden, die dem Konferenzthema innerhalb der johanneischen Schriften des NT zukommt, denen es entnommen ist.

«Ich bin das Licht der Welt», ist eine Selbstaussage des johanneischen Christus (Joh. 1, 5 f.; 8, 12; 9, 5: 12, 35 f.; 12, 46). Diese Selbstaussage erfährt in den johanneischen Schriften eine dogmatische Auslegung, aus welcher sich ein tiefer Gegensatz zwischen der Kirche Christi und der Welt ergibt. Zu den Folgen dieses Gegensatzes gehört die Tatsache, daß der

johanneische Christus als «Licht der Welt» nur in seiner Kirche wirkt nicht aber in der Welt als solcher, zu deren Wesen es vielmehr gehört, daß sie der Bereich der Finsternis bleibt.

Diese Thesen bedürfen einer nähern exegetischen Erläuterung und Begründung.

Mit der Selbstaussage des johanneischen Christus, daß er «das Licht der Welt» sei, soll nach dem Sinnzusammenhang der johanneischen Texte die *Absolutheit* seiner Heilsbedeutung proklamiert werden: Nach der durch ihn der Welt verkündigten Heilsbotschaft hat der göttliche Logos-Sohn in ihm durch Inkarnation, Tod und Auferstehung die für die Welt *einzig* Möglichkeit geschaffen, durch Verbindung mit dem sakramental vermittelten göttlichen Geist diejenige Entsündigung und Einigung mit Gott zu gewinnen, die für den Menschen die Erwerbung des ewigen Lebens durch die Auferstehung des Fleischesleibes bedeutet: Joh. 1, 14.16; I. Joh. 4, 2; Joh. 14, 15 ff.; 7, 37—39; 19, 34 f.; 20, 21—23; I. Joh. 5, 6 f.; Joh. 3, 5: 4, 10—14; 2, 1—11; 6, 48—58; 1, 29; I. Joh. 1, 7; 2, 2; Joh. 3, 16; 8, 12; 14, 6.

Nur in diesem Sinn ist es zu verstehen, daß (nach Joh. 3, 17) «Gott den Sohn nicht in die Welt gesandt hat, damit er die Welt richte, sondern damit die Welt durch ihn gerettet werde». «Geliebt» hat Gott die Welt insofern, als er «den einzigen Sohn dahingab, damit jeder, der an ihn glaubt — im Sinne des eben erläuterten Dogmas —, nicht verlorengelange, sondern das ewige Leben habe» (Joh. 3, 16).

In zahlreichen Wiederholungen und Variationen wird alsdann in den johanneischen Schriften der Gedanke eingeschärft, daß in dieser Welt nur diejenigen im Sinne des erläuterten Dogmas zum Glauben an Jesus Christus als das Licht der Welt gelangen, die ihrem Wesen und Ursprung nach überhaupt nicht aus der Welt, sondern aus Gott stammen (Joh. 15, 19; 17, 14.16; I. Joh. 4, 6; 5, 19), ja unmittelbar aus Gott oder durch Gott erzeugt sind (Joh. 1, 13; I. Joh. 5, 1).

In diesem Sinne kann der johanneische Christus sagen: «Alles, was mir der Vater gibt, wird zu mir kommen . . . Niemand kann zu mir kommen, wenn ihn der Vater, der mich gesandt hat, nicht zieht» Joh. 6, 37.44). Es ist hiefür nur eine andere Ausdrucksweise, wenn er Joh. 14, 16 seinen Jüngern gegenüber betont: «Nicht ihr habt mich erwählt, sondern ich habe euch erwählt.»

Folgerichtig bedeutet das alles, daß, wie wiederum in mehrfachen Wiederholungen und Varianten eingeschärft wird, alle andern Menschen deshalb nicht, im Sinne des johanneischen Dogmas, zum Glauben an Jesus Christus als das Licht der Welt gelangen, weil sie ihrem Wesen nach der Welt angehören (Joh. 8, 23). Es gehört zum Wesen der Welt, daß sie, wenn das einzige Licht, Jesus Christus, in ihr erscheint, ihn nicht erkennt (Joh. 1, 11). So ist sie als Welt der Bereich der Finsternis: «Das Licht scheint in der Finsternis, und die Finsternis hat es nicht begriffen (oder ergriffen)» (Joh. 1, 6). Folgerichtig ergibt sich so die schwerwiegende Aussage, daß, wer als Ungläubiger der Welt angehört, damit bezeugt, daß er nicht aus Gott stammt, sondern den Teufel, den Vater der Lüge, zum Vater hat (Joh. 8, 47.43.44). Darum kann die Welt und wer zur Welt gehört, den göttlichen Gest als den Geist der Wahrheit gar nicht empfangen, «weil sie ihn nicht sieht noch ihn kennt» (Joh. 14, 17).

Darum wirkt Jesus Christus als Licht der Welt nur in sehr eingeschränktem Sinn als erleuchtende Offenbarung. Zur wirklichen Offenbarung wird die Heilsbotschaft des johanneischen Christus ausdrücklich nur für diejenigen, die «Gott ihm aus der Welt gegeben hat»: «Dein waren sie», sagt er, «und mir hast du sie gegeben, und sie haben sein Wort bewahrt». «Ich habe deinen Namen den Menschen offenbart, die du mir aus der Welt gegeben hast» (Joh. 17, 6.9). Auf alle andern, die ihrem Wesen nach zur Welt gehören, wirkt die Heilsbotschaft des johanneischen Christus durchaus als Nicht-Offenbarung, so daß er selber bestätigen kann: «Zum Gericht bin ich in diese Welt gekommen (in dem Sinne nämlich), damit die Nicht-Sehenden sehend und die Sehenden blind werden» (Joh. 9, 39). Es soll auf diese Weise nach Joh. 12, 39.40 die jesajanische Weissagung zur Erfüllung gebracht werden: «Er hat ihre Augen geblendet und ihr Herz verhärtet, damit sie nicht mit den Augen sehen und mit dem Herzen verstehen und sich bekehren und ich sie heile» (Jes. 6, 10). Man begreift, daß 14, 22 Judas, nicht der Iskariote, dem johanneischen Christus die Frage stellt: «Herr, wie kommt es, daß du dich uns offenbaren willst und nicht der Welt?» Es ist jedoch ebenso charakteristisch johanneisch, daß der fragende Jünger eine Antwort erhält, die an der Frage vorbeigeht.

Aber am tiefsten wird die Kluft zwischen dem johanneischen Christus, der Gemeinde seiner Gläubigen einerseits und der Welt andererseits aufgerissen durch die Tatsache, daß der johanneische Christus es feierlich ablehnt, in seiner hohepriesterlichen Fürbitte vor Gott auch für die Welt einzustehen: «Ich bitte nicht für die Welt, sondern für die, welche du mir gegeben hast; denn sie sind dein . . . und ich bin in ihnen verklärt» (Joh. 17, 9 f.).

Damit fällt der johanneische Christus eine Entscheidung, die auch die Stellung seiner Kirche zur Welt bestimmt. Die Kirche des johanneischen Christus ist die Gemeinde derjenigen, die im Sinne des johanneischen Christusdogmas an ihn glauben. Nur für sie ist und wirkt innerhalb dieser Kirche der johanneische Christus als Licht der Welt. Aber es gibt keine Kirche, durch welche der johanneische Christus in der Welt als solcher und für die Welt als Licht wirkt.

Zwischen dieser Kirche Christi und der Welt gibt es letztlich keine Beziehung, die einen ernsthaft positiven Sinn hätte. Diese Kirche ist ihrem Wesen nach das Reich, von dem der Christus selber sagt, daß «es nicht von dieser Welt ist» (Joh. 18, 36). Es entspricht dem wesentlichen Gegensatz zwischen dem johanneischen Christus und der Welt, daß die Welt die Kirche dieser Gläubigen «haßt». Unmißverständlich und folgerichtig sagt der Christus Joh. 15, 18—20 seinen Gläubigen: «Wenn die Welt euch haßt, so wißt, daß sie mich vor euch gehaßt hat. Wenn ihr aus der Welt wäret, so würde die Welt das Ihrige lieben. Wenn sie mich verfolgt haben, werden sie euch auch verfolgen.» Im hohepriesterlichen Gebet folgt alsdann Joh. 17, 4 die ausdrückliche Bestätigung: «Ich habe ihnen dein Wort gegeben, und die Welt hat sie gehaßt, weil sie nicht aus der Welt sind, wie ich nicht aus der Welt bin.» Dem entspricht der Bescheid des Christus an seine ungläubigen Brüder: «Euch kann die Welt nicht hassen, mich aber haßt sie, weil ich über sie Zeugnis ablege, daß ihre Werke böse sind» (Joh. 7, 7).

Auf den Haß, mit dem die Welt die johanneische Kirche der Rechtgläubigen verfolgt, gibt es als rechtmäßige Antwort dieser Kirche nur ihre Absage an die Welt, wie sie in der Weisung I. Joh. 2, 15—17 zum Ausdruck kommt, daß der Gläubige die Welt nicht lieben darf, weil die Welt und wer aus ihr stammt und ihr zugehört, gekennzeichnet ist durch das sündhafte Versinken in Augenlust und Fleischeslust und Begierde nach hoffärtigem Wesen: «Liebt nicht die Welt noch was in der Welt ist. Wenn einer die Welt liebt, so ist die Liebe des Vaters nicht in ihm, denn alles, was in der Welt ist, Lust des Fleisches und die Lust der Augen und das irdische Gepränge, ist nicht aus dem Vater, sondern aus der Welt, und die Welt vergeht und ihre Lust; wer aber den Willen Gottes tut, der bleibt in Ewigkeit.»

Wie ernst diese Weisung zu nehmen ist, zeigt die Aussage Joh. 12, 25, wonach der johanneische Kirchenchrist auch sein eigenes Leben, soweit es in den Zusammenhang mit der Welt verstrickt bleibt, hassen muß, um es für das ewige Leben zu bewahren.

Diese scharf gegensätzlich gespannte Frontstellung der Kirche gegenüber der Welt bedarf des Gegengewichtes einer entsprechend gefestigten einheitlichen Geschlossenheit der Kirche nach innen. Deshalb und in diesem Sinn ist in den johanneischen Schriften so auffällig viel die Rede von der Liebe als der inneren gegenseitigen Verbundenheit zwischen Gott, dem Christus und seiner Gemeinde. In dieser Hinsicht verlangt der Wortlaut der wichtigen Weisung Joh. 13, 34 f. aufmerksame Beachtung: «Ein neues Gebot gebe ich euch: daß ihr einander lieben sollt, wie ich euch geliebt habe, damit auch ihr einander liebet. Daran wird alle Welt erkennen, daß ihr meine Jünger seid, wenn ihr einander lieb habt.» Das Neue an diesem Liebesgebot des johanneischen Christus ist seine Verkirchlichung, d. h. die gegenüber der Welt vollzogene Abgrenzung der Kirche als der Sphäre, in deren Bereich das Gebot der Liebe einzig Geltung hat und Erfüllung verlangt. Der feindseligen Spaltung zwischen Kirche und Welt entspricht gegensätzlich die innere Einheit der Kirche als die unter ihren wahren Gliedern vollzogene Liebesgemeinschaft.

Die Verkirchlichung des Liebesgebotes wird sogar mit besonderer Härte vollzogen. Nicht nur gegenüber den ungläubigen Weltmenschen wird die Kirche abgegrenzt. Schon die Begleitrede zur Fußwaschung, die den gläubigen Jüngern beispielhaft zeigen soll, wie sie untereinander das Liebesgebot zu erfüllen haben, gibt hier die erste Andeutung: «Ich habe euch ein Beispiel gegeben: wie ich euch getan habe, so sollt ihr auch tun.» Aber: «Nicht von euch allen rede ich; ich weiß, was für welche ich ausgewählt habe» (Joh. 13, 15.18). Judas, der Iskariote, welcher der Verräter sein wird, ist schon jetzt aus dieser Liebesgemeinschaft ausgeschlossen. Was aber von diesem falschen Jünger gilt, das gilt ebenso von allen irrigläubigen Ketzern. Wer den Christusglauben nicht im streng johanneischen Sinne der Inkarnation, der Fleischwerdung des Logos und seiner Heilsvermittlung, vertritt, der ist überhaupt kein Christ, sondern ein Leugner Christi, ein falscher Prophet, ein Verführer, ein Antichrist (I. Joh. 2, 18 f. 22—24.26; 4, 1—6). Zur wahren Kirche Christi gehört er nicht. Der echte, rechtgläubige Kirchenchrist hat jede Berührung mit ihm zu meiden, darf ihn nicht einmal grüßen: «Wenn jemand zu euch kommt und diese Lehre nicht bringt, den nehmt nicht auf ins Haus und entbietet ihm nicht den

Gruß; denn wer ihm den Gruß entbietet, nimmt an seinen schlechten Werken teil» (II. Joh. 10—11). «Von uns sind sie (sc. diese Antichristen) ausgegangen, aber sie waren nicht von uns; wären sie nämlich von uns, so wären sie bei uns geblieben; aber (es wurde so), damit sich offenbarte, daß nicht alle von uns sind» (I. Joh. 2, 18 f.).

Hier wird handgreiflich offenbar, daß das johanneische «Ut omnes unum sint» (Joh. 17, 21), der Aufruf des johanneischen Christus zur inneren Einheit der Kirche, niemals jenen ökumenischen Sinn hat, den man heute im Zeitalter der ökumenischen Bewegung herauszuhören meint. Dieser Appell zur kirchlichen Einheit hat vielmehr einen schroff einschränkenden und abgrenzenden Sinn. Er ergeht gerade nicht an die Gläubigen aller verschiedenen getrennten christlichen Konfessionen und Gemeinschaften, sondern wendet sich ausschließlich an die durch das Bekenntnis zum spezifisch johanneischen Christus- und Heilsdogma einzig als wahrhaft rechtgläubige legitimierte Kirche Christi, als Aufforderung zu einer innerlich geschlossenen Solidarität ihrer Glieder, die ihr auch die entschiedene Trennung ermöglicht gegenüber allem andern, was sich außerhalb ihrer als ungläubige Welt und irrgläubiges Antichristentum vorfindet.

In seiner johanneischen Form hat das Christentum sein ursprüngliches Wesen verändert: Es ist das nachapostolisch-frühkatholische Christentum, in welchem sich der ursprüngliche christliche Glaube in eine weltverneinende, spätantik-hellenistische Mysterienreligion besondern Gepräges verwandelt hat.

In diesem weltverneinenden Mysteriencharakter ist es begründet, daß hier von einem «missionarischen Aspekt des Wirkens Christi als Licht der Welt in der Welt, durch seine Kirche» im Ernst nicht die Rede sein kann.

Die Geschichte hat hiefür den Tatsachenbeweis geliefert. Längst ist die historische Forschung zu der Erkenntnis gekommen: Das johanneische, mysterienreligiös orientierte spätantike Kirchenchristentum hat die spätantike Welt weder gerettet noch erneuert. Es hat sie ruinieren helfen. Zur Bestätigung seien hier nur die Zeugnisse zweier bedeutender Forscher unseres Jahrhunderts zitiert:

Adolf v. Harnack (Dogmengeschichte, 1931, Bd. II, 440): «An der Dekomposition der (spätantiken) Gesellschaft hat das Christentum selbst aufs kräftigste mitgearbeitet; aber es ist dann nicht fähig gewesen, die Massen emporzuheben und eine christliche Gesellschaft — in dem bescheidensten Sinn des Wortes — zu bilden, sondern es hat den Bedürfnissen und Wünschen der Massen eine Konzession nach der andern gemacht.»

Albert Schweitzer («Aus meinem Leben und Denken», 1931, S. 159): «Als kulturzerstörend hat das (weltverneinende) Christentum sich in der antiken Welt betätigt. Es ist mit schuld daran, daß die Bestrebungen des spätern Stoizismus, das römische Weltreich zu reformieren und eine ethische Menschheit zu schaffen, ohne Erfolg blieben... In dem Maße, wie die im 18. Jahrhundert zurückgedrängte Welt- und Lebensverneinung durch mittelalterliche und nachmittelalterliche Tendenzen in ihm wieder an Bedeutung gewinnt, hört das Christentum auf, eine Kraft zur Kultur zu sein, und fängt an, sich auch wieder kulturhemmend bemerkbar zu machen, wie die Geschichte unserer Zeit zur Genüge zeigt.»

Je mehr das heutige Christentum wieder den weltfremden Mysteriencharakter der johanneischen Verkirklichung annimmt, desto lauter und schärfer erhebt sich heute gegen dieses Kirchenchristentum, aus der Kirche selbst eine Kritik, die gegen die offenkundigen Folgen dieser Entwicklung protestiert. Wesentliche Aussagen dieser Kritik lauten (wörtlich zitiert aus dem Werk «Kritik an der Kirche», herausgegeben von Hans Jürgen Schultz, Kreuz-Verlag, Stuttgart, und Walter-Verlag, Olten, 1958) folgendermaßen:

Die Kirchen verfallen einer «Ghetto-Existenz», in der sie «davon leben, daß sie nicht mehr ernst genommen werden» (a. a. O. S. 103 f., 108—145).

«Die Predigt der Kirche bewegt die Menschen heute nicht mehr, es gehen keine Impulse mehr von ihr aus, keine lebensschaffenden Kräfte... Die meisten von uns... fühlen sich durch die landläufige Verkündigung der Kirche nicht mehr angesprochen. Sie haben den Eindruck: Was der Mann dort oben auf der Kanzel sagt, mag alles richtig sein, nur leider: es betrifft mich nicht, es kommt in meinem Leben gar nicht vor. Es hilft mir nicht, die Welt zu bestehen, mein Leben, so wie es ist, zu bewältigen» (a. a. O. S. 176).

«Der hektische Aufwand, den die Kirche unternimmt, um partout dem möglichen Vorwurf der Unzeitgemäßheit und Abseitigkeit vorzubeugen, widerlegt nicht, sondern bestätigt den Eindruck, daß sie von der modernen Lebenswirklichkeit durch eine nahezu unüberwindbar erscheinende Kluft getrennt ist. Die ganze Agilität in der Öffentlichkeit ist im Grunde nur die andere Seite einer Bankrotterklärung» (a. a. O. S. 147).

Die kirchlichen Institutionen «haben oft die Tendenz, als Ruinen mit Restaurationsbetrieb weiter zu existieren, auch wenn die Zeit längst vorbei ist, in denen diese Burgen zweckmäßige Wohngebäude waren» (a. a. O. S. 109).

«Unsere christlichen Missionsanstalten und Schulen wirken als Vorseminare für kommunistische und nationalistisch-chauvinistische Lebensschulen. Die am besten missionierten Gebiete in Indien, Afrika, Südamerika erweisen sich am anfälligsten für kommunistische Infiltration» (a. a. O. S. 31).

Der Vergleich zwischen den johanneischen Schriften und den altsynoptischen Evangelienberichten (Mt., Mk.) macht einen wesentlichen Unterschied zwischen dem johanneischen und dem altsynoptischen, ursprünglichen Jesusbild offenbar.

Im Hinblick auf das Konferenzthema «Jesus Christus — das Licht der Welt» ist hier allererst folgende Differenz zu beachten: Während der johanneische Christus sich selbst in seiner öffentlichen Verkündigung als «das Licht der Welt» proklamiert und in diesem Sinne den Glauben an seine Person als Bedingung der Zugehörigkeit zu seiner Kirche fordert, macht der altsynoptische Jesus seine eigene Person überhaupt nicht zum Gegenstand der öffentlichen Verkündigung, und insbesondere sagt er statt von sich selber vielmehr von seinen Jüngern, daß sie «das Licht der Welt» seien und als dieses Licht in der Welt zu wirken berufen sind: «Ihr seid das Licht der Welt. Es kann die Stadt, die auf einem Berge liegt, nicht verborgen sein. Man zündet auch nicht ein Licht an und setzt es unter einen

Scheffel, sondern auf einen Leuchter; so leuchtet es denen allen, die im Hause sind. Also laßt euer Licht leuchten vor den Leuten, daß sie eure guten Werke sehen und euren Vater im Himmel preisen» (Mt. 5, 14—16).

Dieser bezeichnende Unterschied ist bedeutsames Symptom für tiefer liegende Differenzen wesentlicher und grundsätzlicher Art.

Der altsynoptische Bericht bezeugt zwar ein messianisches Selbstbewußtsein Jesu. Dieses hat jedoch nichts zu tun mit dem göttlichen Logos-Sohn, der nach dem johanneischen Christus-Dogma im Fleische erscheint, um so seine Herrlichkeit zu offenbaren, sondern es bezieht sich auf seine erst zukünftige Erhöhung zur Würde des apokalyptischen «Menschensohnes», der in Bälde auf den Wolken des Himmels erscheinen wird zur Heraufführung des Weltendes und des Reiches Gottes (Mk. 8, 38; Mt. 26, 64). Mit Rücksicht auf diesen zukünftigen Charakter seiner messianischen Würde und Sendung behandelt aber der altsynoptische Jesus seine Messianität als ein Geheimnis, dessen öffentliche Bekanntmachung er auch den wenigen Wissenden verbietet (Mt. 16, 20). Daraus erklärt und rechtfertigt sich, daß Jesus nie den Glauben an seine Messianität zur Bedingung der Beziehung zu ihm im Sinne der Jüngerschaft oder der Nachfolge macht. Der altsynoptische Evangelienbericht überliefert zwar eine besondere Mahlfeier Jesu. Diese erhält jedoch ihren Sinn keineswegs aus der I. Joh. 5, 6 f. bezeugten Mysterienlehre, die besagt: «Dieser ist's, der da kommt mit Wasser und Blut, Jesus Christus; nicht mit Wasser allein, sondern mit Wasser und Blut, und der Geist ist's, der da zeugt», eine Lehre, die im Johannes-evangelium an zahlreichen Stellen in dem Sinne näher erläutert wird, daß der göttliche Logos-Sohn durch Inkarnation und Tod Taufe und Eucharistie schafft als Sakramente (Mysterien), durch die dem Gläubigen in der Kirche der lebenschaffende göttliche Geist vermittelt wird. Vielmehr vollzieht Jesus nach dem altsynoptischen Bericht die Mahlfeier im Hinblick auf das messianische Mahl, das der im baldigen Anbruch der Endzeit erscheinende Messias mit den Genossen seines Reiches feiern wird (Mt. 26, 26—29).

Nach dem altsynoptischen Bericht redet zwar Jesus ein einzigesmal von «seiner» Gemeinde (Mt. 16, 18 f.). Allein diese Gemeinde hat folgerichtig nach der altsynoptischen Darstellung nichts zu tun mit der Kirche der johanneischen Lehre, die als Bedingung der Zugehörigkeit den Glauben an Christus im Sinne des johanneischen Christus- und Heilsdogmas und die Teilnahme an den durch diese Kirche verwalteten Sakramenten fordert und so nicht nur das Verhältnis der Gläubigen zu Christus, sondern auch das Verhältnis der Gläubigen zur Welt bestimmt, nämlich im Sinne des durch den johanneischen Christus gestifteten Gegensatzes seiner Kirche zur christusfeindlichen Welt. Vielmehr ist im altsynoptischen Bericht mit der Gemeinde Jesu gemeint, die in den Wehen der nahen Endzeit mit der baldigen Parusie des «Menschensohnes» offenbar werdende Gemeinde derer, die an der Herrlichkeit und Herrschaft der messianischen Zeit mit dem Messias teilhaben sollen, wobei ursprünglich dem Petrus die Ausübung einer messianischen Vollmacht zugedacht war (Mt. 16, 18 f.).

Aus allen diesen grundsätzlichen Differenzen zwischen johanneischem und ursprünglichem altsynoptischem Jesusbild ergibt sich schließlich der bedeutsame Unterschied, daß der altsynoptisch bezeugten öffentlichen Ver-

kündigung Jesu die johanneische Verkirchlichung des Liebesgebots völlig fremd ist.

Dies bedeutet zunächst, daß Jüngerschaft und Nachfolge unter keiner andern Bedingung als jener Geistesgemeinschaft mit Jesus stehen, in der sich der Jünger auf das höchste Gebot ausrichten läßt, nach welchem es keine andere Liebe zu Gott gibt als diejenige, in der man zugleich den Nächsten wie sich selbst liebt (Mt. 22, 34—40).

Mit eindrücklicher Schärfe bestätigt der altsynoptische Jesus diesen Sachverhalt in seiner Darstellung des Weltgerichts (Mt. 25, 31—46). Es bedeutet sodann, daß der Andere, dem der Jünger die Erfüllung des Liebesgebots schuldet, nicht der orthodoxe Gläubige der johanneischen Mysterienkirche ist, sondern der Nächste schlechthin, d. h. der Mitmensch, mit dem der Jünger im alltäglichen Weltleben zusammengeführt wird, unter keiner andern Bedingung, als daß dieser Mensch eben Mitmensch schlechthin ist. Zwischen dem Jesusjünger und dem Mitmenschen steht hier keine Kirche, die durch einen Gegensatz, in dem sie ihrem Wesen zufolge zur Welt steht, das Verhältnis des Jüngers zu seinem Mitmenschen immer schon von vornherein stört und problematisch macht durch Bedingungen und Vorbehalte, die mit der ursprünglichen Beziehung der Mitmenschlichkeit nichts zu schaffen haben. Die Verwirklichung der Liebe geschieht also im Vollzug einer lebendigen, unmittelbaren und persönlichen Beziehung zwischen mitmenschlichem Ich und Du, und dies nicht innerhalb der Schranken einer zur Welt im Gegensatz stehenden Mysterienkirche, sondern mitten im offenen Weltleben.

Es bedeutet ferner, daß, wie Jesus in der Bergpredigt (Mt. 5—7) mit einer keineswegs selbstverständlichen Schärfe und Folgerichtigkeit ausführt, das so verstandene Gebot der Nächstenliebe unbedingt gilt. Das heißt: das Gebot gestattet keine Ausnahmen im Sinne besonderer Umstände und Fälle, in denen der Jünger gegenüber irgendwelchem Mitmenschen zu etwas anderem als zur tätigen Liebe verpflichtet oder berechtigt wäre (Mt. 5, 43—47). Zudem enthält das Gebot der Liebe eine Verpflichtung, für die es keine Grenzen gibt. Das heißt: Es läßt sich nicht reglementieren in einer Weise, die im konkreten Fall das Ausmaß der Verpflichtung und des durch sie geforderten Einsatzes bestimmen würde (Mt. 5, 38—42).

Alle diese eigentümlichen Wesenszüge der in der altsynoptischen Botschaft Jesu verkündeten Erläuterung des Liebesgebots sind durch die im johanneischen Christus- und Heilsdogma vollzogene Verkirchlichung preisgegeben.

II. Vorschläge zur Formulierung von Fragen

Jede Formulierung und Behandlung von Fragen, die an den vorgelegten »Feststellungen« vorbeigehen, bleiben völlig an der Oberfläche und lassen gerade die fundamentalsten, wichtigsten und aktuellsten Probleme, die durch das Konferenzthema »Jesus Christus — das Licht der Welt« gestellt sind, ungeklärt.

Hinsichtlich der Fragen, die sich beziehen sollen auf »den missionarischen Aspekt des Wirkens Christi in der Welt durch seine Kirche«, ist folgendes zu berücksichtigen:

Die Art und Weise, wie in der Gesamtkonzeption der johanneischen Schriften die Selbstaussage des johanneischen Christus: «Ich bin das Licht der Welt», erläutert und zur Geltung gebracht wird, darf nicht von vornherein als eine für die Kirche selbstverständlich gültige Weisung aufgefaßt, sondern muß, und zwar zugleich im Hinblick auf die geschichtlichen Schicksale der historischen christlichen Kirchen, als Problem zum Bewußtsein gebracht und durchgedacht werden.

Denn dieses Problem gipfelt in der Frage, ob nicht in der weltverneinenden johanneischen Mysterienkirche das johanneische Christudogma als eine Schöpfung des Geistes spätantiker hellenistischer Mysterienreligion sich derart verhüllend vor die wirkliche geschichtliche Persönlichkeit Jesu stellte, daß sie deren Bestimmung, als Licht in der Welt wirksam zu werden, als Hindernis im Wege stand.

Dies bedeutet nicht, daß jede Kirche überhaupt, durch die Art und Weise, wie sie sich zwischen den Gläubigen und Christus und zwischen den Gläubigen und die Welt einschaltet, notwendig immer schon von vornherein als ein solches Hindernis wirken müßte.

Selbst wenn man ernsthaft in Betracht zieht, daß nach dem altsynoptischen Evangelienbericht in der Botschaft der wirklichen geschichtlichen Person Jesu überhaupt keine Kirche eine derartige Rolle spielt, so ist es doch zu viel gesagt, wenn man diesen allerdings beträchtlichen Unterschied zwischen der Botschaft des geschichtlichen Jesus und der Verkündigung des johanneischen Christus bis zu dem scharfen Urteil Friedrich Nietzsches zuspitzt: «Die Kirche ist exakt das, wogegen Jesus gepredigt hat — und wogegen er seine Jünger kämpfen lehrte» (Nietzsche, *Der Wille zur Macht* II). Wobei Nietzsche freilich an die Auseinandersetzung gedacht haben mag, die Jesus nach Mt. 23 mit der jüdischen Synagogenkirche führte.

Damit stoßen wir sogleich zum dritten Fragenbereich vor, der sich beziehen soll auf «die Ausrichtung und die Kraft, die Christus seiner Kirche im Kampf mit den Mächten der Finsternis gibt».

Wie muß eine Kirche beschaffen sein, der wir zutrauen dürfen, daß durch sie der wirkliche Jesus der Geschichte als Licht in der Welt zur Wirkung kommen kann?

Es darf jedenfalls nicht eine Kirche sein, die durch die Art und Weise, wie sie sich — nach johanneischem Beispiel — durch Berufung auf ein Christudogma legitimiert, die Möglichkeit gewinnt, sich selber als übernatürliche Heilsvermittlerin zu verabsolutieren. In den johanneischen Schriften kommt diese kirchliche Selbstverabsolutierung darin zum Ausdruck, daß die Gläubigen dieser Kirche ohne Hemmung sagen können: «Wir wissen, daß wir von Gott sind — und die ganze Welt im Argen liegt» (I. Joh. 5, 19).

Diese kirchliche Selbstverabsolutierung ist die große Versuchung zum geistlichen Hochmut, der im Kirchenchristentum aller Zeiten bis auf den heutigen Tag eine so verhängnisvolle Rolle gespielt hat. Das Primäre und Entscheidende ist überhaupt nicht eine Kirche, sondern — nach der altsynoptischen Verkündigung Jesu (Mt. 5, 14—16) — eine Jüngerschaft und Nachfolge, die als Licht in der Welt wirken kann, weil sie Jüngerschaft und Nachfolge Jesu ist, d. h. aber eine Geistesgemeinschaft mit ihm, wie er

in seiner altsynoptisch bezeugten Botschaft uns nahetritt, die sich darin manifestiert, daß das Gebot der Liebe im Sinne des dreifachen Hinweises von Mt. 22, 37—39, praktisch ernst genommen wird als das Wesentliche, worauf es ankommt.

Nur eine Kirche, die sich mit ihren Aufgaben und Funktionen in den Dienst solcher Jüngerschaft und Nachfolge stellt, kann mit der Möglichkeit rechnen, daß durch sie der wirkliche Jesus der Geschichte mit seines Geistes Wesen und Eigenart als Licht der Welt und in diesem Sinne als der gottgesandte Christus in der Welt zur Wirkung kommt.

Es kann auch eine rechtlich verfaßte und organisierte Kirche sein. Aber auch alle rechtliche Ordnung und Organisation muß dann zu diesem Dienst als Mittel verfügbar und im Sinne dieser Verfügbarkeit auch jederzeit nach Maßgabe der geschichtlichen Wandlungen der menschlichen Situation revidierbar sein.

Nunmehr kann abschließend auch etwas gesagt werden zum zweiten Fragenkomplex, der sich beziehen soll auf «die geistlichen und ethischen Forderungen seines Heilplans an den einzelnen Christen und an die Kirchen».

Problem ist hier zunächst der Begriff des «Heilplans», und es ist die Frage zu erwägen, ob hier etwas anderes gemeint sein kann als die Grundfrage nach dem Sinn der menschlichen Existenz und nach dem Weg zur Sinnerfüllung.

Alsdann gilt es, den Gleichnischarakter der Rede vom Wirken des Lichtes in der Welt sich bewußt zu machen, was allererst zu der Frage führt, was letztlich mit der «Finsternis» der Welt gemeint sein soll, die der Erhellung durch ein besonderes Licht bedarf. Unvermeidlich drängt sich in diesem Zusammenhang als Problem die Tatsache auf, daß die Welt, in der wir uns vorfinden, für uns durch eine Sinnzwiespältigkeit gekennzeichnet ist, die es dem Menschen erschwert, in seiner Welterfahrung zur Klarheit über den Sinn seines Menschseins und die Möglichkeit der Sinnverwirklichung zu gelangen.

Zufolge der im I. Abschnitt dieser Darlegungen vorausgegangenen «Feststellungen» ist dieses Grundproblem unbeeinflußt von der fragwürdigen Gesamtkonzeption des johanneischen Christus- und Heilsdogmas zu erwägen.

In dieser Situation ergeben sich folgende Hauptfragen:

Was ergibt sich für uns als eigentliche Wahrheit über die Bedeutung des dreifachen Hinweises Jesu auf die Liebe zu Gott, zum Nächsten und zu sich selbst, wenn wir diesen Hinweis — zunächst abgesehen von der altsynoptisch bezeugten Beziehung Jesu zu apokalyptisch-eschatologischen Lehren des Spätjudentums — zu verstehen suchen als Antwort auf die von der Erfahrung der Sinnzwiespältigkeit der Welt her gestellte Frage nach dem Sinn der menschlichen Existenz?

Ferner: Wie sollen wir in der Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit Stellung nehmen zu dem Konflikt, der dadurch entsteht, daß in der natürlichen Ordnung der Verhältnisse des sozialen Daseins die unvermeidliche Rücksicht auf Kollektivinteressen, Sachgüter und Institutionen die unbedingte Verwirklichung der tätigen Liebe in der unmittelbar-persön-

lichen Lebensbeziehung zwischen Mensch und Mitmensch erschwert und in Grenzfällen unmöglich macht?

Weiter: Welches sind die besondern Konflikte und Probleme, die speziell aus der gegenwärtigen Umgestaltung der Welt durch moderne Wissenschaft, Technik, weltanschauliche Problematik, kommunistische und nationalistische Ideen erwachsen und wie ist zu ihnen Stellung zu nehmen?

Sodann: Inwiefern liegt in der in Jüngerschaft und Nachfolge lebendigen Geistesgemeinschaft mit der geschichtlichen Persönlichkeit Jesu das Geheimnis der möglichen Verwirklichung des Sinnes menschlicher Existenz im Sinne der dreifachen Weisung Jesu, sofern sie in der Liebe zu Gott, zum Nächsten und zu sich selbst das Wesentliche sieht?

Und schließlich die letzte Frage: Was ergibt sich aus der Beantwortung aller nunmehr gestellten Fragen als die für uns wesentliche Bedeutung des in der altsynoptisch bezeugten Botschaft Jesu mehrfach vertretenen Gedankens, daß die in der Nachfolge Jesu im offenen Weltleben geleistete Verwirklichung des Liebesgebots das Kommen des Reiches Gottes vorbereitet (Mk. 4, 2—12.26—33; Mt. 11, 11—15)?

Probleme der Predigt

Dr. Walter Bernet, Pfarrer

In diesen Spalten werden wir fortlaufend Probleme aus der Homiletik behandeln, sei es in Form eines grundsätzlichen Artikels, sei es als Vorbereitung zu einer Predigt usw. Wir sind bemüht, die verschiedensten Autoren an dieser Stelle zu Wort kommen zu lassen. Heute wollen wir ein zusammengefaßtes Protokoll der Sitzung des Homiletischen Seminars der Theologischen Fakultät Zürich vom 26. Mai 1959 darbieten. Wir sind uns bewußt, daß ein solches Protokoll die in der Sitzung aufgeworfenen Probleme nicht abschließend behandeln kann, hoffen aber, daß gerade diese Unabgeschlossenheit die eigene theologische Arbeit im Bereich der Homiletik anregt.

Protokoll der Sitzung des Homiletischen Seminars der Theologischen Fakultät Zürich vom 26. Mai 1959

Es werden zwei Predigten zu Mk. 1, 9—11, vorgelegt. (Im Folgenden Predigt A und Predigt B.)

Text: «Und es begab sich in jenen Tagen, daß Jesus aus Nazareth in Galiläa kam und sich von Johannes im Jordan taufen ließ. Und sobald er aus dem Wasser stieg, sah er die Himmel sich öffnen und den Geist wie eine Taube auf sich herabschweben. Und eine Stimme erscholl aus den Himmeln: „Du bist mein geliebter Sohn, an dir habe ich Wohlgefallen gefunden.“»

Predigt A

Liebe Gemeinde!

Wir haben zu Beginn des Gottesdienstes die Geschichte von der Verkürung Jesu gelesen. Dort heißt es, wie in unserem Predigttext: «Dies ist mein geliebter Sohn», und dann folgt in jener Geschichte von der Verkürung noch der Zusatz: «Hret auf ihn.»

«Hret auf ihn», so klingt's eigentlich auch durch unseren Text, der die Geschichte von der Taufe Jesu erzählt und der wie ein Zeigefinger Gottes auf Jesus deutet, als wollte er sagen: «Da ist er, den sollt ihr hören.»

Die Worte, die Jesus ruft, heißen immer wieder: Die Gottesherrschaft ist nahe herbeigekommen. Und auf die Gottesherrschaft weisen nun gerade die Zeichen hin, die bei der Taufe Jesu erscheinen. Der offene Himmel, die Gegenwart des Geistes Gottes und die Stimme, die Jesus als den Sohn anspricht, dies alles sagt: Die Gottesherrschaft ist nahe herbeigekommen. Diese Nähe Gottes hat Jesus in seinem Wirken und in seinem Wort in Anspruch genommen. In diesem Vertrauen auf die Nähe Gottes hat Jesus gepredigt, denn er wußte sich gesandt – wie es Lk. 4, 18–19 heißt – «den Armen Frohe Botschaft zu bringen, den Gefangenen Befreiung zu verkündigen und den Blinden das Augenlicht, die Zerschlagenen zu befreien und zu entlassen, und ein angenehmes Jahr des Herrn zu verkündigen». Jesus hat sich zu Leuten gehalten, auf die man mit Fingern zeigte, von denen es hieß: Das sind Zöllner und Sünder. Zu diesen ist Jesus gegangen und hat bei ihnen gegessen und andere mitgebracht, um damit darzulegen, daß es jetzt Gescheiteres zu tun gebe, als mit Fingern aufeinander zu zeigen und sich gegenseitig zu verdammten. Er wußte, daß wir da, wo Gott Gemeinschaft will, nicht Distanz zu schaffen haben unter den Menschen. Er wußte, daß wir nicht mit Fingern aufeinander zu zeigen und uns gegenseitig abzuschreiben haben, wo Gott unser Vater sein will. So hat Jesus in der Freude über die Nähe Gottes mit Verachteten und Gemiedenen, den Armen und den Reichen gegessen und bei dieser Tischgemeinschaft von Gottes Nähe gesprochen. Sicher hat er das auch in der Art der Gleichnisse über das Reich Gottes getan, wie wir sie aus dem Neuen Testament kennen.

Jesus hat Gottes Nähe in Anspruch genommen und sie gepredigt. Manche

haben sich geärgert und sagten: Der nimmt sich mit seinem Reden von Gott ein solches Recht heraus, wie wenn er selbst Gott wäre. Andere haben bei seinen Worten Freude gefunden, sie haben ihn verstanden und eingesehen, daß er sich vor Gott wie ein Sohn vor seinem Vater weiß. Diejenigen, die ihn verstehen wollten und sich ihm näherten, hat er dann auch gelehrt, zu Gott als zu unserem Vater zu beten und auf Gott zu vertrauen, wie auf einen Vater, der die Bittenden als seine Kinder liebt.

Gottes Nähe hat nun Jesus auch dadurch in Anspruch genommen, daß er sich von Johannes dem Täufer taufen ließ. Johannes taufte als einer von jenen, die damals warteten, die warteten und hofften auf das Kommen der Gottesherrschaft, und er taufte in der Hoffnung, daß Gott denen gnädig sein werde, die sich von ihm taufen ließen. Jesus hat sich dieser Taufe unterzogen. Damit wollte er aber ein Zeichen setzen, daß die Gottesherrschaft nahe herbeigekommen sei, ja eigentlich: Daß die Gottesherrschaft schon angefangen habe. Seine Taufe ist ein Zeichen dafür, daß der Himmel offen ist, daß Gottes Geist und Gottes Kraft gegenwärtig sind, daß Gott ein Vater ist. Für die Nähe Gottes hat Jesus ein Zeichen gesetzt mit seiner Taufe, und von Gottes Nähe hat Jesus gepredigt. So setzte Jesus mit seiner Predigt das fort, was er schon mit seiner Taufe zeigen wollte, nämlich, daß Gott als ein gnädiger Gott, als ein Vater nahe sei. Und so ist eigentlich in Jesu Predigt der Hinweis mitgehalten, der sagt: Seht, was ich euch jetzt verkündige, das wollte ich schon durch meine Taufe darlegen.

Gottes Ja steht hinter Jesu Predigt. Gottes Ja steht hinter Jesus, der ihn in seiner Gnade und als Vater in Anspruch nahm und verkündigte, der den Beginn der Gottesherrschaft verkündigte. So steht auch Gottes Ja hinter Jesu Taufe, hinter diesem Zeichen von der Nähe Gottes. Dieses Ja Gottes bringt der Evangelist Markus zum Ausdruck, wenn er auf die Zeichen hinweist, die bei Jesu Taufe erscheinen. Er weist auf diese Zeichen hin, die sagen: Jawohl, du, Jesus, hast recht, die Gottesherrschaft hat angefangen. Darum sagen diese Zeichen über Jesus selbst: Den sollt ihr hören, denn er hat recht mit seinem Wort von der Gottesherrschaft, mit seiner Predigt von Gottes Nähe. Und so enthält auch die Stimme das Ja Gottes zu Jesus und

seine Bestätigung: Jawohl, ich bin dein Vater, jawohl ich bin ein Vater.

Die Predigt Jesu, sein Evangelium, ging weiter und läuft durch die ganze Welt. Da verstehen wir nun das Zeichen vom Heiligen Geist in unserer Geschichte, vom Heiligen Geist, der auf Jesus herniedersteigt. Das bedeutet, daß hier bei Jesus Wort von Gott sei. Was die andern ersehnten, den Heiligen Geist, das ist jetzt da, denn der Prediger Gottes ist da. Wir haben das rechte Wort von Gott, und es breitet sich aus und läuft durch die ganze Welt. So weist dieses Zeichen vom Heiligen Geist auf Jesus hin. Bei ihm ist Wort vom Gott, und wer von Gott reden will, muß bei Jesu Worten anfangen, der muß Jesus verstehen und lieben und ihn den andern, wie Paulus sagt, vor Augen malen. So gibt er das Wort von Gott weiter, das Wort von der gnädigen Nähe Gottes, das Wort von Gott, der ein Vater ist, dem wir vertrauen dürfen.

Daß die Gottesherrschaft angefangen hat, wollte Jesus mit seiner Taufe bezeugen und ein Zeichen dafür hinstellen, daß Gott nahe sei. Seit Jesus wird die Taufe wiederholt bis heute. Was soll das bedeuten, daß wir die Taufe wiederholen? Wir wiederholen damit Jesu Zeichen, welches bezeugt, daß Gott uns nahe ist. Indem wir taufen, bezeugen wir über dem, der getauft wird, was schon Jesus mit seiner Taufe bezeugte, daß Gott unser Vater sein will, daß Gott ein gnädiger Gott sein will. Gottes Ja steht hinter Jesus, hinter dem, was er tat und verkündigte. Darum ist immer, wenn wir taufen, ein Ja Gottes da über dem Getauften, ein Ja, in dem Gott sagt: Ich will dir gnädig sein, ich will dein Vater sein. So ist mit der Taufe über dem Getauften gesagt: Du darfst auf Gott als deinen Vater rechnen, du darfst auf Gott in seiner Gnade rechnen.

Wenn euch euer Gewissen verklagt, wenn es euch hart verklagt, so daß ihr schließlich denken müßt: Will mich Gott noch? so dürft ihr euch selbst zusagen: Ich bin getauft, Gott ist mir gnädig. Das Gewissen kann euch wohl verklagen und so weit klagen, daß ihr euch abschreiben wollt. Aber dann sagt: Gewissen, klage du nur weiter, aber du mußt doch den kürzern ziehen, denn ich bin getauft, Gott ist mein gnädiger Gott und mein Vater, der sich neben mich stellt, darum bist du, Gewissen, mit deinen Anklagen letztlich doch im Unrecht. So hat es auch Luther getan, wenn

ihn sein Gewissen verklagte, ihm vorhielt: Du, Luther, du bist ein sündiger Mensch, an dir ist kein guter Faden. Was willst du denn mit deiner ganzen Arbeit, mit deinem Mühen und Rennen, Gott ist doch nicht mit dir. Wenn sich Luther so weit von Gott weggerückt sah, nahm er doch ein Blatt Papier und schrieb darauf: *habituatus sum*. Das ist lateinisch und heißt auf deutsch: ich bin getauft. Damit rief Luther seinem Gewissen zu: Du, Gewissen, du maßt dir mit deiner Klägerei etwas an, wozu du kein Recht hast, Gott ist mein gnädiger Gott und mein Vater. Dafür hat Jesus mit seiner Taufe ein für allemal ein Zeichen aufgestellt, und dieses Zeichen gilt heute und weiterhin.

Vielleicht fangt ihr an zu zweifeln an euren Kräften und Fähigkeiten. Ihr fragt euch: Reicht's überhaupt, daß ich meine Aufgaben erledigen kann, daß ich den Anforderungen genügen kann? Und wenn ihr einsehen müßt, daß ihr eben Grenzen habt in euren Fähigkeiten, Grenzen, die euch an Leib und Geist, durch Geburt, Herkunft und Erziehung gesetzt sind – und wer müßte nicht seine Grenzen einsehen –, so ist doch mit der Taufe über euch ein Zeichen gesetzt, das euch sagt: Diese meine Grenzen sind nicht das Letzte. Gott steht neben mir als mein Vater, er nimmt mich als vollen Sohn mit meinen begrenzten Fähigkeiten. Daran sollt ihr aber auch denken gegenüber euren Mitmenschen, gegenüber den Eltern, den Kindern, den Ehegatten, gegenüber euren Arbeitskollegen, gegenüber denen, die euch Arbeit geben, und denen, die von euch Arbeit nehmen. Wenn ihr an ihnen ihre Grenzen erfahrt, wenn ihr an ihnen enttäuscht seid, so denkt daran, daß auch über dem andern das Zeichen der Taufe steht, daß Gott neben dem andern steht und sein Vater ist. Darum steht euch nicht zu, abzuschreiben und zu verdammen, wo doch Gott gnädig sein will und ein Vater sein will.

Jesus verkündigte Gottes Nähe und brachte dies schon mit seiner Taufe zum Ausdruck. Aber erst durch Jesu Predigt verstehen wir, was er schon mit seiner Taufe zeigen wollte. Jesu Predigt geht weiter bis heute. Aber mit dem Wort von Gottes Nähe wird euch etwas gesagt, wovon schon in der Taufe ein Zeichen über euch gesetzt wurde. Die Predigt erklärt euch in gewissem Sinne immer wieder eure Taufe. Wenn euch die Nähe Gottes verkündigt wird, so wird euch da etwas

gesagt, wo ihr schon drin seid, auch da, wo ihr es nicht wißt, wo ihr meint, Gott sei euch ferne. Gott ist euer Vater vor eurem Wissen und Begreifen.

Natürlich kommt es auch vor, daß jemand nicht getauft ist. Dem gilt das Wort von Gottes Nähe, von Gott dem Vater genau so wie den andern. Aber vielleicht kann das Zeichen der Taufe in der Not einmal eine gute Hilfe sein; nämlich dann, wenn das Gewissen verklagt und gar kein tröstendes Wort da ist, dann könnt ihr dem Gewissen und allem, was euch verklagt, entgegenhalten: Ich bin getauft.

Wir taufen, um das Zeichen zu wiederholen, das Jesus aufgerichtet hat und mit dem er Gottes Nähe, Gott als Vater in Anspruch nahm. Jesus nahm Gottes Nähe in seinem Tun und Verhalten in Anspruch und hat Gottes Nähe gepredigt. Gott steht hinter Jesu Predigt, und so gilt für uns bis heute, daß wir von Jesus predigen sollen und seine Predigt wiederholen und hören sollen, wie uns denn unser Text dazu auffordert, indem er auf Jesus deutet und sagt: Den sollt ihr hören. Amen.

Predigt B

Liebe Gemeinde!

Es lag etwas in der Luft! In der Wüste nahe am Jordan war ein Mann aufgetreten wie die alten Propheten und Gottesmänner, und er predigte machtvoll: Kehrt um, laßt euch mit Gott versöhnen! Und alle, die seinem Ruf folgten, tauchte er im Jordanfluß unter zum Zeichen dafür, daß ihre Schulden mit Gott beglichen waren. Aus dem ganzen Land strömten sie herbei, denn es hatte sich schnell herumgesprochen: Von diesem Mann reden ja unsere heiligen Schriften, sicher ist er der Wegbereiter für den Messias, den Gott uns schickt, damit er eine neue Zeit heraufführe, der gerechtes Gericht halten und eine ewige Herrschaft aufrichten wird. Darum rüttelte sie die Predigt des Johannes auf, darum drängten sie nach Vergebung und ließen sich taufen. So mächtig wird der Messias sein, verkündete dieser, daß ich nicht einmal wert bin, ihm auch nur den geringsten Dienst zu tun: seine Schuhriemen zu lösen! Ich kann euch nur mit Wasser taufen, die ihr euch Gott zuwenden wollt, er aber wird euch mit Geist taufen, so daß ihr vollkommen neue Menschen werdet zum Dienst für den mächtigen Gesalbten Gottes.

In diesen Tagen nun geschah es, sagt unser Text, da kam Jesus von Nazareth und wurde im Jordan von Johannes getauft. Ein Mensch wie die andern alle auch, läßt Jesus sich taufen. Er kommt den weiten Weg aus Galiläa, und auch er steigt mit all den schuldbeladenen Menschen in den Fluß und wird von Johannes untergetaucht. Und das sollte nun gar etwa der Messias sein? Das ist doch unmöglich! Ein Mensch, der sich solidarisch erklärt mit den Sündern, ein Mensch, der mit seinen Mitmenschen mitgeht, aber nun wirklich mitgeht, der die andern nicht nur kritisiert oder vielleicht bemitleidet, sondern die Not ihres Gewissens zu der seinen macht, mit ihnen den harten Weg der Buße geht und sich mit ihnen demütig den Kopf untertauchen läßt ins Wasser des Jordans. Das sollte der Messias sein, dem Johannes auch nicht den geringsten Dienst tun könnte, weil er so mächtig und erhaben ist? Das ist doch direkt widersinnig! Wer die Regierung übernehmen will, gibt sein Programm bekannt, wer die Welt ändern will, veröffentlicht eine Resolution! Jesus proklamiert seine Herrschaft durch eine Tat! Er nimmt die Sündertaufe auf sich, stellt sich Seite an Seite mit denen, die in der tiefsten Not stecken.

Nun also wickelt sich die Sache mit diesem Jesus so ganz anders ab, als alle es erwarteten. Ist er wirklich der Messias, hat die neue Zeit begonnen? Tatsächlich, das für uns Unfaßbare geschieht: Gott bestätigt Jesus als den Messias. Und da, wie er aus dem Wasser heraufsteigt, sah er die Himmel zerreißen, fährt unser Text weiter. Gerade so, wie der Tempelvorhang beim Tod Jesu zerreißt und den Blick freigibt ins Allerheiligste, das kein Mensch sehen oder gar betreten durfte, so zerreißt der Himmel. Gott reißt weg, was die Welt von ihm trennt, er eröffnet sich ihr neu, eine neue Weltzeit hebt an. Und er sah den Geist wie eine Taube zu ihm niedersteigen: Auch das gehört zu dieser neuen Epoche: Wie Gottes Geist früher in den Propheten gewirkt hatte, so kommt er nun neu in diese Welt, deutlich, gestalthaft, «wie eine Taube», sagt der Evangelist. Und eine Stimme aus den Himmeln: Du bist mein einzigerliebster Sohn, an dir habe ich Wohlgefallen. Gott spricht! Er hatte lange geschwiegen. Aber nun spricht er hinein in diese Welt, und wo Gott redet, wird Neues. Das Unglaubliche wird wahr, Gott sagt: Dieser Jesus ist der Messias,

ist mein Sohn. Alle diese drei Geschehnisse bezeugen das Eine, Große, Unfaßbare: Dieser Jesus, gerade so, wie er sich in eine Linie mit dem Menschen stellt, ist der Sohn Gottes! Gottes Zeit hat begonnen, Gott stellt sich neu zur Welt und will seinen Geist in ihr walten lassen.

Und doch muß uns etwas auffallen: Nur Jesus allein erfährt diese Bestätigung. Diese seine große Tat bleibt unerkannt. Der Messias ist da, die Zeichen sind erfüllt, er wird von Gott bestätigt. Aber er kommt nicht als Übermächtiger «auf den Wolken des Himmels», als der Große, der allein durch sein Erscheinen alle überzeugt und jeden Widerspruch ausschließt. Er kommt als ein Mensch und stellt sich uns zur Seite. So beginnt die neue Zeit, in Niedrigkeit und Verborgenheit. Diese Verborgenheit weist uns auf das große Geheimnis Gottes und seines Handelns. Er läßt Jesus in der Taufe des Johannes dem Volk nicht offenbar werden, er führt ihn weiter durch ein Leben der Niedrigkeit und läßt ihn dort enden, wo die für die menschliche Gesellschaft untragbar Gewordenen durch eine qualvolle Todesstrafe aus der Welt geschafft werden: Am Kreuz zwischen zwei Verbrechern. Gottes Fahrplan vermögen wir nur im Glauben zu erfassen, und die Gefahr besteht darin, daß wir immer wieder unsere eigene Weltanschauung, unsern eigenen Fahrplan in seinen Fahrplan einblenden. Wir er-

tragen es einfach schlecht, daß Gott sich so tief zu uns herablassen muß, um uns von uns selbst zu befreien. Wir möchten auch lieber einen Messias, der zwar groß und überragend ist, aber doch die nötige Distanz von uns hat, und nicht diesen Jesus, der uns so unbequem nahe ist, der mit uns geht und uns darum ganz kennt und durchschaut, so daß ihm nichts verborgen bleibt. So mußten seine Zeitgenossen an ihm schuldig werden, so werden auch wir immer wieder schuldig an ihm. Wir machen uns unser eigenes Bild von Gott und Welt und Erlösung und sehen dann nicht, «wie der Himmel offensteht». Wissen wir wirklich: Da, wo wir stehen in dieser Welt, steht er neben uns, in Erfolgen und Niederlagen, Freuden und Leiden. Hier begegnet er uns in unserm Nächsten, in dem, der uns braucht. Hier, wo wir stehen, durchschaut er uns ganz und gar. Und hier sucht er uns, hier will er sich finden lassen in seinem Wort und nicht irgendwo in unsern frommen Ahnungen und Gefühlen. Wenn wir erst das gemerkt haben, sehen wir auch unser übermächtiges Schuldkonto: So tief hat Gott sich erniedrigt in seinem Sohn, um mich zu retten, um mich in seine Herrschaft zu nehmen, um mich ganz von mir selbst zu befreien. Dann können wir nur noch dankbar staunen über das große Geheimnis Gottes und über seine unergründliche Liebe. Amen.

I. Der exegetische Befund des Textes

Es ist wichtig, von vornherein festzustellen, daß jeder Text, den das Markusevangelium bietet, unter einer ganz bestimmten Gestaltung des Markus steht. Es geht dem Evangelisten um Verkündigung; d. h. aber negativ: Er will kein Leben Jesu schreiben. Diese Erkenntnis ist zum erstenmal deutlich von W. Wrede (Messiasgeheimnis in den Evangelien, 1901) herausgestellt worden. In dem Messiasgeheimnis, das er in den Schweigegeboten nach Dämonengeschichten, in dem Jüngerunverständnis und der Parabeltheorie ausgedrückt findet, sieht er eine dogmatische Konzeption des Markus. Markus weiß als einer, der nach Tod und Auferstehung Jesu Christi sein Evangelium schreibt, um Jesus als den Messias. Dieses glaubende Wissen um Jesus als den Messias trägt Markus in die Zeit vor Tod und Auferstehung zurück und läßt dort seine Erkenntnis als Messiasgeheimnis wirksam werden. Die Grunderkenntnis einer theologischen Konzeption innerhalb des Markusevangeliums, die Wrede das Evangelium in die frühe Dogmengeschichte verweisen läßt, ist bis heute unbestritten geblieben. Fraglich dagegen ist die Folgerung, die Wrede aus dieser Erkenntnis der theologischen Konzeption zieht; nämlich die, daß Markus dieser theologisch-dogmatischen Konzeption bedürfe, um die ursprünglich unmessia-

nischen Texte seiner Tradition mit dem Glauben an die Messianität Jesu auszugleichen. Die Theorie des Messiasgeheimnisses ist also für ihn eine wenn auch notwendige Hilfskonstruktion. So folgert er aus einem theologischen Urteil ein historisches: Jesu habe sich nicht als Messias gewußt. Diesen Fehlschluß hat dann auch H. J. Ebeling in seinem Buch: «Das Messiasgeheimnis und die Botschaft des Markusevangeliums», 1939, aufgedeckt und damit zu erkennen gegeben, daß Wrede doch im letzten noch der Fragestellung des Historismus verhaftet sei. Die letzten Reste einer Leben-Jesu-Forschung sind noch nicht überwunden. Über das Leben Jesu ist zwar nach Wrede dem Markusevangelium nichts zu entnehmen, aber immerhin gilt ihm die Tradition, die Markus benutzt, als Auskunft über den «historischen Jesus». Daß Ebeling diesen Fehlschluß Wredes aufdecken konnte, war mit darin begründet, daß er auf Grund der formgeschichtlichen Arbeiten von M. Dibelius und R. Bultmann zu seinem Ergebnis kommen konnte. Denn die Formgeschichte hatte gezeigt, daß jeder einzelne Text der Tradition Verkündigung sein wollte. Damit aber war es verunmöglich, «in dem Streit der Meinungen, ob Jesus ein messianisches Bewußtsein gehabt habe, positiv oder negativ Stellung zu nehmen» (Ebeling, a. a. O., S. 221). Die Einzelverkündigungen der Tradition wurden von dem Evangelisten «unter einen einheitlichen Leitgedanken» gestellt. Dieser Leitgedanke aber ist treffend von Martin Dibelius als «die geheime Epiphanie» bezeichnet worden.

Jeder Text des Markusevangeliums ist also streng in dieser theologischen Konzeption zu sehen. Das besagt für den Text Mk. 1, 9—11, zunächst etwas Negatives: Diesem Text darf nicht eine Auskunft über das Wie der Taufe Jesu oder über das, «was die Taufe für Jesus selbst, seine Entscheidungen und seine innere Entwicklung bedeutete», abverlangt werden (Bornkamm: Jesus, S. 49). Ebenso unmöglich ist es, in diesem Text die Berufungsgeschichte Jesu zu erblicken; denn mit Recht sagt Bultmann (Syn. Trad., S. 263), daß jene Typik einer Berufungsgeschichte fehlt. Die Erzählung von der Taufe Jesu muß also streng als theologisch durchdachtes Christuszeugnis interpretiert werden. Es geht in dieser Erzählung darum, daß sich in ihr der Glaube an Jesus Christus ausspricht. Von dieser Erkenntnis aus fällt klärendes Licht auf das Problem des Schlusses dieser Erzählung. Großmann hat vermutet, «daß der ursprüngliche Schluß der Erzählung weggebrochen sei, der von der Huldigung des Täufers vor Jesus als dem Messias berichtet habe» (zit. bei Bultmann: Syn. Trad., S. 265). Neuerdings hat Ernst Fuchs (nach dem mündlichen Bericht eines Seminarteilnehmers) diese These wieder aufgegriffen und den Inhalt des weggebrochenen Schlusses in Richtung auf Matth. 16 verstanden (Geistausgießung auf die Jünger und deren Berufung). Die Geschichte macht ja in der Tat einen sehr fragmentarischen Eindruck. So ist die Vermutung Großmanns verständlich, die offenbar aus dem Wollen heraus entstanden ist, darüber Auskunft zu erhalten, wie sich Johannes dieser Geistbegabung gegenüber, die Jesu Einsetzung zum Messias signalisiert, verhalten hat. Die Erzählung selbst schweigt sich darüber aus. Offenbar will das besagen, daß Johannes sich durch die Tat der Taufe selbst überflüssig macht. Jetzt ist der «Größere» da. Auf ihm liegt alles Gewicht. Aus dem eigenartig fragmentarischen Charakter der Erzählung erklärt sich aber auch der Versuch von Ernst Fuchs.

Die deutlich hervorspringende Einsamkeit des zum Messias geweihten Jesus ist erregend. Man könnte sagen: Er krönt sich mit sich selbst. Was hat diese Messiasweihe eigentlich für einen Sinn, wenn sie begleitet ist durch solche totale Einsamkeit?

So geistreich und verständlich diese beiden Versuche sind, so unsicher, ja haltlos sind sie. Es muß an diesem Punkte radikal ernst gemacht werden mit der Konzeption des Messiasgeheimnisses einerseits und dem Sich-Aussprechen des Glaubens anderseits. Es geht um den Verkündigungscharakter des Textes, der Jesus in der Verborgenheit seiner Menschlichkeit als den Messias zeigen will. Die Absicht dieses Textes wie des ganzen Markusevangeliums im Lichte des Messiasgeheimnisses tendiert auf die Offenbarung Jesu als des Messias. Kurz: Der eschatologische Charakter des Textes darf nicht übersehen werden, wenn anders die Gefahr des Mißverständnisses gebannt werden soll.

Literatur (Auswahl)

K. L. Schmidt: Der Rahmen der Geschichte Jesu, 1919.

M. Dibelius: Die Formgeschichte des Evangeliums, 2. Aufl. 1933.

R. Bultmann: Die Geschichte der synoptischen Tradition, 3. durchges. Aufl. 1957.

J. Schniewind: Das Evangelium nach Markus, NTD 1, 1933.

W. Marxsen: Der Evangelist Markus, 1956.

G. Bornkamm: Jesus von Nazareth (Urban-Bücher, Nr. 19), 1956.

II. Zu den Predigten

A. Zur exegetischen Vorarbeit der Predigt

Predigt A

Exeget.-theolog. Überlegungen zu Predigt A

(In Stichworten)

Verwandschaft von Mk. 9, 2–11 mit unserem Text (unser Text, Mk. 1, 9–11). Auch unser Text ist dem Kern nach eine Ostergeschichte; er verlegt Jesu Messianität in sein Leben zurück. Für Markus keine Messiasweihe (Jesus wird nicht durch einen Akt zu dem, was er ist), sondern Messiasproklamation für den Leser.

«Szenerie» in unserem Text im Stile der jüdischen Apokalyptik: Hier fängt an, was man am «Ende der Zeiten» erwartet. Jesus der Messias (der Geistträger, der Adoptierte). Verbindung von Geist und Taufe läßt Jesu Taufe zu einer christlichen Taufe werden; christl.-hellenist. Taufverständnis: Taufe verleiht den Geist, ist aber ein eschatolog. Ereignis.

nis. Unser Text zur Kultlegende; Begründung der christlichen Taufe; wohl auch Erklärung, warum Taufe auf Jesu Namen den Geist verleiht.

Die christliche Taufe reiht in die «Kirche» ein, gibt – vgl. Geist als «Angeld» – Anteil am künftigen Heil, welches durch dieses Anteilhaben schon in gewissem Sinne gegenwärtig.

Jesus der Messias meint vorerst: Er nimmt die Nähe der Gottesherrschaft (diese bringt unser Text mit seiner «Szenerie» zum Ausdruck) in seinem Verhalten, seinem Wirken und seiner Verkündigung in Anspruch. Die Verkündigung im NT weithin Auslegung der Taufe, Wiederholung der Taufpredigt (Indikativ und Imperativ). Jesu Taufe im Sinne des Markus eine christliche Taufe. Dann Jesu Verkündigung auch Auslegung seiner Taufe. Dann nimmt Jesus schon mit seiner Taufe die Nähe der Gottesherrschaft in Anspruch. Aber die

Taufe Jesu bedarf seiner Verkündigung, damit sie verstanden wird.

Nimmt Jesu Verkündigung und Taufe die Nähe der Gottesherrschaft in Anspruch, so bedeutet dies gerade in bezug auf Jesu Taufe, daß diese nicht im Sinne des heilsgeschichtlichen Denkens ein Akt ist, mit dem die Gottesherrschaft anbricht, sondern sie verkündet die Nähe der Gottesherrschaft. So verkündet die christliche Taufe das Heil als ein Zuvor, von dem der Getaufte schon herkommt. Die Taufe bringt das «extra nos» des Heils zum Ausdruck. Jesus in unserem Text als Messias dargestellt. Das bringt ein Ja Gottes zu Jesu Anspruch zum Ausdruck. Das heißt: Nach seinem Tod Jesu Werk als Ganzes verstanden worden, und zwar so, daß man von Jesu Wirken und Verkündigung reden mußte, wenn man von der Nähe der Gottesherrschaft reden wollte. In unserem Text dies dadurch zum Ausdruck: Die Verkündigung weist auf den Verkündiger zurück; dies stellt dar, wie in Mk. 9, 7, daß auf Jesus zu achten und zu hören sei.

In der Predigt soll folgendes betont werden:

a) «Höret auf ihn.» (Luther spricht in den Predigten zum entsprechenden Matthäustext von Jesu Predigtamt, von Jesus dem doctor, dem Lehrer!)

b) Jesus nimmt schon mit der Taufe in Anspruch, was er in der Verkündigung in Anspruch nimmt.

c) Wir wiederholen mit der Taufe Jesu Anspruch auf Gottes Nähe im Wissen um das Ja Gottes zu diesem Anspruch. Die Taufe soll betont sakramental dargestellt werden, aber nicht im Sinne einer substantiellen Qualitätsübermittlung, sondern so, daß sie auf das Zuvor, auf das «extra nos» des Heils hinweist.

d) Die Taufe bedarf, wie bei Jesus, immer wieder der sie erklärenden Verkündigung.

Der Gang der Predigt:

Die Taufgeschichte bedeutet: «Höret auf ihn.» Seine Verkündigung sagt das, was hier an Zeichen bei seiner Taufe erscheint: Anbruch der Gottesherrschaft. Er nimmt sie auch durch seine Taufe in Anspruch, und die Zeichen, die hier geschehen, sind das göttliche Ja zu diesem Anspruch. Im Wissen um Gottes Ja vollziehen wir die Taufe, um mit Jesus die Nähe der Gottesherrschaft zu bezeugen. In der Anfechtung: *baptizatus sum* (Luther). Wir bedürfen aber immer der

Verkündigung Jesu (gen. subj. und obj.), um die Taufe zu verstehen als «objektiven» Hinweis auf unsere Gotteskindschaft.

Zu diesen Überlegungen ist zu fragen:

1. Ist die enge Verbindung von Mk. 1, 9 ff. und Mk. 9, 2 ff. legitim hergestellt; das heißt, ist die Entwicklung von Mk. 1, 9 ff. zu Mk. 9, 2 ff. ernst genommen? Die Antwort auf diese Frage kann gefunden werden, wenn man sich vergegenwärtigt, daß die totale Abgeschlossenheit von aller Öffentlichkeit, die diesem Text eigen ist, von dem Prediger nicht genügend beachtet ist. Daß in der Mißachtung des Spezifikums dieses Textes eine gewisse Harmonisierung mit Mk. 9, 2 ff. nicht geleugnet werden kann, ist offensichtlich. Diese Harmonisierung aber ist unzulässig. Die Frage kann noch von einer anderen Seite her beleuchtet werden. Wenn man das Markusevangelium einmal in Analogie zu einem Drama sieht, dann geht es darum, daß der Schreiber in Kenntnis der Messianität Jesu die sich langsam erhellende Unkenntnis der Spieler aufzeigen will. Er nimmt sich mit seiner Kenntnis von der Messianität in die Unkenntnis der Spieler hinein, um mit ihnen den Weg der sich vollenden- den Erhellung der Unkenntnis zu durch- messen. Von da aus könnte man einsehen, warum das «Höret auf ihn» (Mk. 9, 7), das der Prediger zum Schlüssel der Taufgeschichte gemacht hat, bezeichnenderweise eben nicht in dieser Perikope steht, weil eben sie den Eintritt in die Erhellung anvisiert.

2. Wenn aber nun schon die Verbindung zwischen den beiden Texten von Mk. 1, 9–11 und Mk. 9, 2 ff. so eng gesehen wird, dann müßte mit in Betracht gezogen werden, daß Mk. 9, 2 ff. direkt vor Eintritt in die Leidensgeschichte gesetzt ist. Das «Grab» müßte also auch dann hinter Mk. 1, 9–11 aufleuchten. Diese Verbindung aber ist bei dem Prediger nicht gesehen.

Predigt B

Exegetisch-theologische Überlegungen zu Predigt B

(In Stichworten)

Meine Exegese folgte in wesentlichen Punkten derjenigen Lohmeyers (E. Lohmeyer, «Das Evangelium des Markus», in W. Meyers Kommentarwerk, 11. Aufl., 1951). Das Ergebnis wäre etwa in den folgenden Satz zusammenzufassen: Gott läßt den neuen Äon in der Taufe Jesu

in Verhüllung anbrechen. Andere Möglichkeiten (Kultlegende, Prophetenberufung, erster Trinitätslocus, Adoptionsvorstellung, auch Messias-Berufung) sind aus dem Text nicht zu erheben. Der einleitende Satz *καὶ ἐγένετο ἐν ἐκεῖναις ταῖς ἡμέραις* ist nicht «am besten wie ein bloßes *καί* als Zäsurbemerkung» zu werten (K. L. Schmidt: «Der Rahmen der Geschichte Jesu», Berlin 1919). Die apokalyptischen und messianischen Begriffe des vorhergehenden Textes werden in v 10/11 weitergeführt. *Καὶ ἐγένετο ἐν ἐκεῖναις ταῖς ἡμέραις* bildet die Klammer, die «Nahtstelle» von Johannes zu Jesus, von Verheißung zu Erfüllung, die aber anders als erwartet geschieht: Die Taufe des Menschen Jesus und seine Bestätigung (dies scheint mir der Ausdruck zu sein, der am ehesten der Intention des Textes gerecht wird) als Messias durch Gott, *die aber nur Jesus allein erlebt*. Die abstrakte Apokalyptik des Täufers wird mit der konkreten Geschichtlichkeit Jesu verbunden (Lohmeyer). Deshalb kann man unsern Text nicht behandeln, ohne zugleich auf den vorhergehenden Bericht über Johannes und sein Werk einzutreten. Unser Text, in welchem das Messiasgeheimnis geradezu kraß zum Ausdruck kommt, weist damit über sich hinaus bis zum Kreuzestod Jesu. Er wird aber auch zur Frage an uns: Was bedeutet uns diese eigenartige Erzählung heute (nach Ostern)? So kommt es zu den Ausführungen am Schluß der Predigt, die in den Satz zusammenzufassen wären: Gott ist in Jesus auch heute mit uns (wir stehen im neuen Äon).

Zu diesen Überlegungen ist zu bemerken:

Der Vorbereitung dieser Predigt ist ebenfalls in dem Punkte anerkennend zuzustimmen, daß sie die Perikope nicht als Auskunftsort über die Christologie verwertet. Weiterhin muß beachtet werden, daß in der Vorbereitung zu Predigt B die Verbindung zu Kreuz und Grab gesehen ist. Zu fragen ist nun aber, ob der Zusammenhang dieser Perikope mit der Johannesperikope richtig aufgewiesen ist. Der Verfasser der Predigt B hat den Bericht des Markus chronologisch gelesen: Erst Johannes, dann Jesus! Daraus zieht er die systematische Konsequenz, daß Jesus sich in die Niedrigkeit begibt, indem er sich mit den Sündern zusammenschließt und die Taufe des Johannes auf sich nimmt, um dann sein Heilswerk zu beginnen. Begründet sieht der Verfasser

dieser Predigt die chronologische Auffassung in dem harten Aufeinanderstoßen von *ἐγένετο* und *ἦλθον*; ferner in der chronologischen Notiz *ἐν ἐκεῖναις ἡμέραις*. Er meint, das *καὶ ἐγένετο* wie das *ἐν ἐκεῖναις ἡμέραις* sei das Werk des Markus und sei im chronologischen Sinn zu verstehen. K. L. Schmidt hat nun schon bemerkt (a. a. O., S. 29), daß *ἐν ἐκεῖναις ἡμέραις* «chronologisch nicht im mindesten ergiebig sei». Er bestimmt diese Notiz wie das *καὶ ἐγένετο* als bloße Zäsurbemerkung und fährt fort: «Es fragt sich aber, von wem diese Zäsur stammt. Sie wird schon in der mündlichen Überlieferung enthalten gewesen sein zusammen mit dem *καὶ ἐγένετο*».

Daß Markus nicht der Präger dieser Wendung ist, ergibt sich daraus, daß er im Gegensatz zu dem an alttestamentlichen Sprachgebrauch sich anlehnenden ersten Evangelisten sich sonst anders ausdrückt.» Auf der Linie von K. L. Schmidt hat W. Marxsen weitergearbeitet und die Johannesperikope einer eingehenden Analyse unterzogen (a. a. O., S. 17–26). Gegen Schluß stellt er fest: «Vor den Komplex Jesus setzt er den Komplex Täufer. Das soll kein zeitliches Nacheinander, sondern ein sachliches ausdrücken» (S. 23). «Markus nimmt . . . den Täufer aus seinem geschichtlichen Zusammenhang heraus und ordnet ihn Jesus in der Reihenfolge vor, indem er ihn von Jesus her zeichnet: als Vorläufer des Kommenden. Über die zeitliche Reihenfolge wird nicht reflektiert.» Das bedeutet nach Marxsen: «Von Jesus her wird das vorlaufende Geschehen ganz neu qualifiziert.» (S. 25.) Es ist also einseitig, daß die Reihenfolge Johannes-Jesus nicht historisch, sondern kerygmatisch gelesen werden muß. Ist dies aber erkannt, dann ist die Gefahr gebannt, der der Verfasser der Predigt B anheimgefallen ist, das Markusevangelium in diesem Abschnitt von der historisierenden Umdeutung der andern Evangelien her zu verstehen. Der Versuch einer Evangelienharmonie ist nur durch das kerygmatische Verständnis dieses Textes endgültig ausgeschlossen. Die beiden andern Evangelien nämlich verstehen sich anders als das Markusevangelium. Vergleiche die ihnen eigenen Zeichnungen ihrer Werke (Mtth. 1, 1: *β'ιβλος*; Luk. 1, 1: *διήγησις*) mit der des Markus (Mk. 1, 1: *ε'ναγγέλιον*). Die Abweisung einer Evangelienharmonie, die zumindest implizit bei der Vorbereitung zu Predigt B vorhanden ist und die die

oben dargestellte systematische Konsequenz inauguriert, macht nun auch den Skopus der Predigt fraglich: Geht es wirklich in diesem Text um die Solidarität Jesu mit den Sündern?

B. Zur Gestaltung der vorgelegten Predigten

Predigt A

Die Stärke und zugleich die Schwäche dieser Predigt ist die auch in der Gestaltung der Predigt zu erkennende theologische Durchdachtheit der Perikope; aber eben dieser vorwiegend theologische Charakter impliziert zuviel theologische Formeln. Dies hat zur Folge, daß zunächst eine erhebliche Distanz zwischen Prediger und Hörer aufgerichtet wird, welche den Eindruck einer gewissen Langeweile begründen mag. Die Distanz soll dann auch bezeichnenderweise durch den zweiten Teil der Predigt überbrückt werden, der von unserer eigenen Taufe handelt. In diesem Falle muß die Überbrückung thematisch als geglückt angesehen werden, indem der verbindende Gedanke im ersten und zweiten Teil eben die Nähe Gottes ist, die es zu ergreifen gilt. Die Gefahr einer solchen Zweiteilung darf aber nicht verschwiegen werden. Explicatio und applicatio werden zu einem Schema des Nacheinanders. Predigt aber sollte, indem sie explicatio treibt, applicatio sein und als applicatio explicatio vollziehen. Der Schein des schematischen Nacheinanders, der dieser Predigt, obwohl sie der effektiven Gefahr entgangen ist, anhaftet, hätte ausgeschaltet werden können, wenn von vornherein folgendes beachtet worden wäre: Indem Gott den Menschen nahe ist, wagt sich Gott selber auf den Menschen hin, aber mit diesem Wag-

nis Gottes wird der Mensch gleichzeitig aufs Spiel gesetzt, kommt es zu dem Wagnis des Menschen auf Gott hin. Praktisch würde das bei dieser Predigt A bedeutet haben: Mit unserer Taufe hätte man einsetzen müssen und den Taufglauben als das Aussein auf die Nähe Gottes bestimmen können. Indem aber der Taufglaube aus ist auf die Nähe Gottes, setzt er sich so Gott gegenüber gerade aufs Spiel. Durch diese Überlegung wäre es möglich geworden, auch den ersten Teil dieser Predigt gerade als explicatio von Anfang an mit in die applicatio hineinzuziehen.

Predigt B

Die Gestaltung der Predigt B hängt zu tiefst mit der exegetischen Vorbereitung zusammen. Das historisierende Mißverständnis dieses Textes inauguriert den «Vorfilm» Johannes der Täufer in der Predigt. Nach diesem Vorfilm setzt dann die Predigt neu ein mit der Darstellung der Solidarität Jesu mit den Menschen. Obwohl dieser Neueinsatz in dem Gang der Predigt einen eigentümlichen Bruch hinterläßt, ist gerade dieser Bruch die Rettung der Predigt; denn mit der Entfaltung der Solidarität ist nun wirklich explicatio und applicatio zusammengebunden. Leider steht die Entfaltung unter dem Schatten des «Vorfilms». Was zu einer wirklichen Beschreibung des Glaubens hätte werden können, wird im Schatten des Vorfilms mißverständlich als Gemälde dargeboten. Die Sprache der Predigt macht es ganz deutlich, wie Beschreibung des Glaubens zu einem Gemälde geworden ist. Die kirchlichen Formeln beherrschen die Predigt. Kirchlichkeit der Sprache entspricht aber nicht dem Selbstverständnis unserer Zeit.

Vom Bild im Religionsunterricht

Walter Albrecht, Pfarrer

Die nachfolgenden Erwägungen und Ratschläge sind aus der Praxis des Religionsunterrichtes in zürcherischen Oberstufen-Sekundar- und Kantonschulklassen heraus entstanden und erheben keinen anderen Anspruch, als wiederum für eine solche praktische Arbeit ein paar Hinweise zu geben.

I.

Unser Religionsunterricht ist doch wohl der Versuch, dem Schüler anhand von Gottes Wort in der Bibel zu zeigen, was Gott mit Welt und Menschen wollte und will. Das größte Hindernis ist dabei «Gottes unsichtbares

Wesen», wie es Paulus, Römer 1, 20, nennt. Von Gott selber kann man sich kein «Bild» machen, kein Porträt und keine Reportage. Auch die Schöpferkraft eines Michelangelo müßte und würde hier versagen, trotz der berühmten Darstellung in der Sixtina.

Darum gibt uns Gott das Bild seines Wirkens in der Bibel. Die Bibel ist für uns immer wieder das Bild, in welchem der Mensch und seine Welt im Bannkreise von Gottes Wesen erscheinen. Gott hat so sein Bild selber werden lassen. Ob es Moses vor dem Dornbusch sei, ob Elia im Sturm, ob der gute Hirte und seine Herde, ob wir Johannes den Täufer vor Herodes sehen oder Jesus und den Gelähmten, ob Petrus vor dem Hohen Räte oder Paulus auf dem Areopag, wir haben überall «Bilder» von Gottes Kraft unter uns Menschen, Gläubigen und Ungläubigen vor uns. Es sind Wege zu Gott, Versuche zu sagen, was er an uns wirke, Deutungen und Spuren von Gottes Wesen unter uns Menschen, Bilder vom Unabbildbaren.

II.

Diese Bilder haben wir im Religionsunterricht zu zeigen, sichtbar zu machen, so deutlich und deutbar als möglich. Sie müssen zum Schüler reden. Zum Bild kommt das Wort, zum Wort das Bild. Um dieser schweren Aufgabe gerecht zu werden, muß der Religionslehrer also zuerst einmal selber diese Bilder sehen lernen, konkret und faßlich, anschaulich und farbig. Bevor er den Gehalt einer biblischen Perikope wirken lassen und «unterrichten» kann, muß er sich ein eigenes Bild davon erarbeiten. Das ist wohl der erste Gebrauch des Bildes im Religionsunterricht.

1. Ob der Religionslehrer zeichnen will und kann oder nicht, ob er Lichtbilder, Wandbilder, Stehfilme verwenden will oder nicht — er muß jene Bilder selber sehen, deuten und erkennen, um sie dann weitervermitteln zu können. Das ist seine Vorbereitung. Erst dann kann er bildhaft reden von «ganz anderem», vom unsichtbaren Wesen Gottes, das uns in der Bibel begegnet. In diesem präparativen Sinne gibt es wohl nur ein Ja zum Bildgebrauch im Unterricht.

2. Mittel und Wege dazu sind zu finden. Der Religionslehrer darf nicht nur eine theologisch-systematische Ausbildung haben, er muß nicht nur sprachliche Kenntnisse besitzen. Er muß in der Zeitgeschichte der biblischen Texte zu Hause sein. Auf diesem Hintergrunde erst kann er die geistigen und geistlichen Belange «malen».

3. Der Unterrichtende muß aber auch in unserer Welt von heute und ihrem im Vergleiche zur Bibel andersgearteten Weltbilde im echten Sinne «daheim sein», er muß die Denkweise der Schüler und ihre Bilder von «Welt» und «Leben» kennen, damit die biblischen und die heutigen Konturen in eins fallen können. Es wird also beispielsweise nicht genügen (wie das einmal in einer raffinierten «Musterlektion» eines didaktischen Kurses gezeigt wurde), daß er, zur Veranschaulichung der Pfingstgeschehnisse unter den Jüngern in Jerusalem, mit Hilfe von Tafel, Filzfiguren und Schnurmechanismus, auf den Köpfen jener Jüngergemeinde die «Flammenlein des Heiligen Geistes» sichtbar, aus rotem Filze, auftauchen läßt, um damit zu zeigen, was der Heilige Geist damals getan habe. Es müssen dem

Schüler von heute die Wirkungen des Gottesgeistes im Leben des Menschen gezeigt werden. Zum historischen muß ein existentielles Bild treten. Auch dieses hat sich der Unterrichtende zu bilden.

4. Zunächst mag von der Zeitgeschichte und ihrem Bild die Rede sein: Diese Arbeit kommt in der theologischen Ausbildung oft etwas zu kurz. Natürlich stehen in den Fakultätsbibliotheken umfangreiche und kostspielige Wälzer mit Bildmaterial. Diese haben aber den aufsässigen Nachteil, daß sie der Pfarrer dort, wo er sie täglich braucht, nämlich zu Hause in seiner Studierstube, nicht zur Hand hat. Darum seien ein paar Hinweise auf gut erreichbare Werke gemacht, welche uns Material zum bildhaften und fundierten, anschaulichen Reden liefern können:

a) G. S. Wegener hat (im Oncken-Verlag, Kassel) eine Geschichte der Bibel mit dem Titel «6000 Jahre und ein Buch» erscheinen lassen (2. Aufl. 1958). Damit ist einem alten Wunsche nach einer Geschichte des Werdens der Bibel entsprochen, die spannend und anschaulich geschrieben ist. Das Buch umfaßt in sorgfältiger, wissenschaftlich echt fundierter Arbeit die Entstehungsgeschichte unserer Bibel, ihre Wirkungen und ihren Sitz im Leben. Die zeitgeschichtlichen Hintergründe werden in Wort und reichem Bildmaterial deutlich aufgezeigt. Das Ringen um das Sichbarwerdenlassen von Gottes Wirken in der Welt, von den Tagen Assurs über die großen Zeiten Isreals, über die Prophetenarbeit, den Neuen Bund bis hin zur gewaltigen Bibelarbeit der Reformatoren, der Missionswerke und der neuesten Forscher und Entdecker biblischer Texte, entsteht lebhaft vor uns. Unser Unterrichtsgegenstand, die Bibel, lebt so in unserer Welt. So läßt sich von der Bibel lebendig erzählen!

b) Adolf Meiers Werk über «Die Umwelt Jesu und seiner Apostel» (Reinhardt, 1944) ist immer noch ein sehr brauchbares und handliches Buch. Es ist sehr geeignet, dem Lehrer den Hintergrund zu einzelnen Textstellen kurz und klar zu zeigen. Was z. B. das Besetzungsregime der Römer im Palästina zur Zeit Jesu, was die zeitgenössischen Heiler und Wunderdoktoren der Provinz Judäa, was Art und Wesen von Handel und Schifffahrt, was und wie politische Intrigen der damaligen Landesfürsten und Statthalter waren und vieles andere mehr, darüber bekommt man klare Antwort.

c) Wie sieht eine Ölpressen aus, die im biblischen Zeitalter gebraucht wird? Was ist eine Kelter? Wie wird gemessen und gemahlen? Was für ein Bild sollen wir uns von den Tempelgeräten machen, die zur Zeit Jesu jeden Tag auf Zion gebraucht wurden? Was sieht man die Leute auf der Straße für Lasten tragen? Wie trauert ein Mann aus Israel? Solche Fragen an den Bibeltext beantwortet mit kurzem Text und guten Bildern das kleine «Biblische Bild-Wörterbuch» von Dr. A. van Deursen (Reinhardt, 1955). Es ist eine sehr wertvolle Hilfe, aus den Anachronismen und unhistorischen Verballhornungen zu einer exakten Bildhaftigkeit zu kommen.

d) Der herrliche, etwas teure (40 Franken kostende) Text- und Bildband «Biblische Archäologie» von G. Ernest Wright (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1957 erschienen) bietet zu den Etappen biblischer Geschichte prachtvolle Bilder und ausführlichen Text. Kapitel wie «Das täg-

liche Leben in Israel» oder «Palästina zur Zeit Christi» sind kurzweg meisterhafte zeitgeschichtliche Darstellungen. Das Werk umfaßt die Zeit des Alten und Neuen Testaments, es ist quellenmäßig fundiert.

c) Mir selber sind die «biblischen» Werke von Thomas Mann, der bekanntlich ganze religionsgeschichtliche Bibliotheken durchackert hat, um seine «Josef-Trilogie» oder seine Moses-Novelle «Das Gesetz» zeitgeschichtlich zu fundieren, immer wieder eine gute Hilfe, um ins Bild zu kommen.

f) Ungeeignet erweist sich der vielgelesene und oft verwendete Bestseller von Werner Keller «Und die Bibel hat doch recht». Er beruht amerikanisch-treuerherzig auf einer massiven fundamentalistischen Bibelauffassung, die darauf ausgeht, die Archäologie zu einer «ancilla sanctae dogmaticae» zu machen. Was soll wohl damit gewonnen sein, wenn umständlich nachgewiesen wird, daß halt eben doch eine Arche auf dem Ararat entdeckt worden sei — oder daß der Durchzug Israels durchs Schilfmeer auf einer meteorologisch nachgewiesenen Mondphasenebbe nebst nachfolgender Flutwelle beruhe?

Auch Filme, wie die berühmt-berüchtigten «10 Gebote» von Cecile B. de Mille mit ihrer Vermischung von Filmgags, Kriminalfilmrealistik und echt ägyptisch aufgemachten Stars, verfälschen das Bild, das wir gewinnen sollten.

5. Werke wie die vorher als geeignet angeführten ermöglichen es dem Religionslehrer, zuerst einmal sein eigenes Bild zu klären, bevor er vor seine Klassen tritt. Sie werden wohl den häufigsten Gebrauch des Bildes im Religionsunterricht darstellen.

Es sei noch ein Wort zur *Erkennung des Weltbildes unserer Schüler* gesagt. Man darf sicher nicht einfach seine Stunde «abhalten», um baldmöglichst nachher aus ihrem Gesichtskreis zu verschwinden. Sollten wir nicht mit unseren Schülern auch immer wieder ein alltägliches Gespräch als Kamerad führen? Sollten wir nicht mit ihnen z. B. Mühe und Freude einer Wanderung teilen? Sollten wir nicht auch mit ihren Lehrern, Professoren und Eltern reden, ihr Heim und ihre Freizeitbeschäftigung näher kennenlernen, um in ihrer eigenen heutigen Welt heimisch zu sein?

Paul Neidhart gibt uns übrigens in seinem kleinen «Psychologischen Leitfaden für Jugendleiter» (Zwinglibücherei Nr. 51, hg. 1942) einen guten Abriß über das Sein-in-der-Welt unserer Schüler. Nicht nur von unserer Materie, auch von unseren Hörern sollen wir Religionslehrer uns ein klares Bild machen können. Das können wir aber nur, wenn wir sie auch menschlich kennen lernen wollen.

So viel sei gesagt, um andeutungsweise zu zeigen, was es etwa heißen würde, sich als Unterrichtender «ins Bild zu setzen». Es handelt sich hier wohl um die Prämisse alles Unterrichtenkönnens.

III.

Nun soll einiges über die transitive Verwendung des Bildes im Religionsunterricht gesagt sein, also über die Methodik der Bildverwendung. Dazu mögen einige Erfahrungsregeln genannt werden.

1. Religionsunterricht ist nicht Predigt, auch nicht Bibelstunde oder Kolleg. Allem voran steht auf der Stufe, die hier gemeint ist, die Vermittlung und sachliche Erhellung des biblischen Stoffes. Wenn man also in der Stunde als Lehrer einfach vortragen, referieren würde — und sei es noch so glanzvoll —, müßte man sich nicht wundern, wenn man am Ziel vorbeischösse. Immer wieder muß man sich bewußt sein, daß die biblische Perikope auf den Schüler nicht «von selber wirkt», sie muß bildhaft gemacht werden, damit der Schüler davon in seinem Leben getroffen wird. Es braucht aber dazu die Transformation aus dem biblischen Zeitalter in unsere Zeit. Diese Bewegung muß sich in Lehrer und Schüler vollziehen.

2. Die Methode dazu ist bildhaftes Erzählen und Entwickeln des Textes. Wollte man z. B. über die «Passahzeit im Evangelium» reden, so müßte ein anschaulicher Exkurs über die Bedeutung, den Umfang, die Art und Weise und die historisch genaue Abwicklung der Tempelgottesdienste eingebaut werden. Dazu könnten und müßten dann Bilder gezeigt werden, die solche Ausführungen konkret machen. In einem solchen Anliegen findet sich der Ansatzpunkt zur legitimen Verwendung von Bildern. Man kann dabei ganz verschiedenes Bildmaterial vorlegen:

3. Es kann jedem einzelnen Schüler aus Beständen, die dem Religionslehrer oder der Kirchgemeinde, eventuell auch der Schulbibliothek gehören, geeignetes Material zum Anschauen und zur Verarbeitung in der Stunde übergeben werden. Einige Beispiele seien hier gegeben:

a) Gerade für die Behandlung synoptischer Texte sind die beiden Hefte der Schweizerischen Evangelischen Judenmission über «Die jüdischen Feste» und den «Sabbat» als zeitgeschichtliche Hilfe gut geeignet. Sie bieten in Text und Bildern kurze Abrisse über die Bedeutung dieser Themen, wobei auch die Linie in die Gegenwart durch Darstellung heutiger jüdischer Feste gewahrt ist.

b) Die beiden Arbeitshefte von Gotthard Schmid über die Themen «Kleine Palästinakunde» und «Kleine Bibelkunde» (hg. im Zwingli-Verlag, Zürich) bieten eine auch zeitlich und umfangmäßig geeignete Veranschaulichung des Stoffes. Sie gehören eigentlich zum eisernen Bestand des Anschauungsmaterials.

c) Gerne verwende ich auch eine moderne photographische Bilderbibel, wie sie etwa im Lutherischen Verlagshaus, Berlin, in der Form von Einzelheften über die Synoptiker, die Apostelgeschichte und die Briefe herausgegeben werden. Diese sind sehr reich bebildert und bieten neben dem vollständigen Luther-Text auch kleine Exkurse über sachliche Einzelthemen. Die Hefte sind wie eine «Illustrierte» ausgestattet und werden erfahrungsgemäß gerne verwendet. Sie sind auch preislich sehr günstig (zirka 50 Rappen pro Heft!).

Diese Art von Bibelverwendung hat den Vorteil, daß jeder Schüler das Material in bequemer Nähe hat. Man braucht dazu auch keine umständlichen Vorbereitungen, wie Apparatemontage, Verdunkelung usw., zu treffen. Der Schüler kann sehr gut bei der Entwicklung der Unterrichtsgegenstände mithelfen. Diese aktive Arbeit haftet besser als das bloße Erzählen über Bilder. Zu einer regelmäßigen Verwendung solcher Werklein

ist sehr zu raten. Man muß sich aber hüten, z. B. ein Heft der Bilderbibel etwa rasch hintereinander ganz ansehen zu lassen. Es darf keine «Bildlunde» daraus entstehen. Nach Ludwig Köhlers katechetischen Anweisungen sollten die Bilder nach der Erklärung und Entwicklung des Gegenstandes durch den Unterrichtenden gezeigt werden, gleichsam als Vertiefung des mündlich Dargebotenen.

4. Man kann aber auch Bilder vor der Klasse zeigen, und das in verschiedenster Weise und Methode:

a) Die alte klassische Art des Wandbildes soll nicht vergessen werden. Unter den «Schulwandbildern» gibt es sehr gute und moderne Objekte (z. B. ein ausgezeichnetes, vielfarbiges Bild über das Leben in Babylon, 1957 erschienen). Die Schweiz. Kommission für religiöse Bilder ist daran, neue Serien für den Religionsunterricht erscheinen zu lassen, die Subskription wurde aber erst sehr spärlich benutzt, so daß das Erscheinen von der Verlagsseite her gefährdet ist. Daß geeignete Karten verwendet werden, ist wohl selbstverständlich, auch die einfachste Landschule besitzt doch wohl einen Kartenaufzug.

b) In den letzten Jahren sind in großer Zahl Serien von fertig gerahmten Diapositiven, schwarz-weiß und farbig, hergestellt worden. Man kann solche Lichtbilder auch selber aus Büchern herausphotographieren, wenn man Besonderes bieten will.

Der Schweizerische Sonntagsschulverband stellt gerne jedem Interessenten seine ausführlichen Listen mit den Themen der Serien, dem Preise und der Beschreibung zu. Die Serien können gekauft oder leihweise bezogen werden. Die große Sammlung umfaßt Bilder über die biblischen Länder, über Kirchengeschichte und Mission, sie wird ständig vervollkommenet.

c) Neben den relativ teuren Lichtbildern, die den Vorzug der großen Haltbarkeit haben, sind vermehrt sogenannte «Stehfilme», also Lichtbilder in der Form von Filmstreifen, hergestellt worden. Man braucht zu ihrer Verwendung ein kleines Vorsatzgerät zum Bildwerfer, mit dessen Hilfe die Filmstreifen Bild für Bild durchgedreht werden können. Diese Art des Zeigens ist sehr bequem, die Filme sind viel billiger, aber auch reparaturanfälliger als die Diapositive aus Glas.

Zur Beschaffung von Dias und Stehfilmen kann man sich an Pfarrer E. Jung in Uetikon a. See ZH wenden. Auch die deutsche «Eichenkreuz-Bildkammer», Kassel, hat einen guten Bestand an solchen, Prospekte sind dort erhältlich.

d) Es ist noch die herkömmliche Methode des Epidiaskopes zu nennen, also der Projektion von Bildern direkt aus Bildbänden und Büchern heraus. Diese hat allerdings den Nachteil, daß dazu eine umfangreiche und teure, meist sehr unvollkommene Maschinerie gebraucht wird. Die Bücher leiden (trotz geräuschvoller Ventilation der Apparatur) unter der Hitze der starken Lampen. Die Bücher wellen sich im Apparat, die Bilder werden gerne unscharf und dürfen in der Regel nur sehr kurz gezeigt werden; die Bildhelligkeit auf dem Schirm ist oft ungenügend. Es muß immer ein besonderes Zimmer aufgesucht werden, das sicher dann besetzt ist, wenn man es im Gang des Unterrichtes brauchen will, besonders in großen Schulen. Man sollte also eher nicht allein auf diese Methode festgelegt sein.

IV.

Zum Schlusse dieses Abschnittes möchte ich noch einige didaktische Hinweise anführen:

1. Alle Verwendungen von Bildern im Religionsunterricht sind nur Nachhilfe auf dem Wege zur Vorstellung des Schülers, sie sind nie ein Ersatz für die methodische Entwicklung und die Lehrer erzählung. Es gilt also auch hier: «Das Wort sie sollen lassen stahn.»

2. Alle Bilder vermitteln eine sehr starke Wirkung auf den Schüler, besonders wenn sie den gerade behandelten Gegenstand des Unterrichtes direkt betreffen, gut ausgewählt und technisch einwandfrei dargeboten werden.

Die starke Wirkung wird aber durch zu häufige Anwendung rasch abgeschwächt! Man darf nicht zu viele Bilder auf einmal zeigen, ein Dutzend genügt vollauf, wenn man richtig beobachten und besprechen läßt. Es ist deshalb große Zurückhaltung in der Einschaltung von «Bilderlektionen» geboten.

3. Es ist unbedingt notwendig, daß der Religionslehrer genau seine Auswahl betrachtet und ihre Besprechung selber vorbereitet hat. Er sollte die gleichen Serien immer wieder verwenden und mit ihnen ganz vertraut sein. So lernt er die Reaktion der Schüler kennen, und die Eignung oder Nichteignung des Bildmaterials wird ihm klar. Bildlektionen sind kein Ersatz für die Präparation des Lehrers! Sie sind eine zusätzliche Arbeit.

4. Was kann im Bild gezeigt werden? Vor allem solches, über das sich der Schüler ganz bestimmte, richtige Vorstellungen bilden muß und das nicht «irgendwie» aufgefaßt werden kann. Dies sind also hauptsächlich Landschaften, Häuser, Werkzeuge, Gebräuche, Gegenstände und Geräte usw. Die Zeitgeschichte ist das Hauptthema für die Bildverwendung. Religionsstunden sind kein kunstgeschichtliches Kolleg, so schön es auch sein mag, berühmte künstlerische Darstellungen schwungvoll zu kommentieren. Es geht hier auch nicht um «Bilderpredigten», sondern um klare, sachliche Veranschaulichung. Vor «Personenbildern» ist eher zu warnen (Jesus-Darstellungen).

5. Wenn immer möglich sollte man keine große «Züglete» mit seiner Klasse veranstalten müssen. Die Klasse sollte im gewohnten Klassenzimmer Bilder zu sehen bekommen. Sonst geht Zeit verloren, es herrscht Unordnung, bis alles eingerichtet ist, besonders bei der häufigen technischen Unbeholfenheit so vieler Religionslehrer, die dann noch Schwierigkeiten mit der Apparatebedienung haben.

In der neuen Kantonsschule Zürcher Oberland (Wetzikon ZH) haben wir Klassenzimmer, die in ein paar Sekunden verdunkelt sind, fertig eingebaute und abrollbare Bildschirme erster Qualität besitzen, so daß nur noch der Bildwerfer aufgestellt und bedient werden muß. Dieser Idealzustand ist aber nicht überall realisierbar.

Wo man mit der Disziplin auf Kriegsfuß steht, gehen in der Verdunklung allzuhäufig die Wellen der Unordnung ins schwanke Schifflein der Klasse. Gerade in solchen Fällen ist die Ordnung nicht damit herge-

stellt, daß man einfach «Bildchen zeigt», weil man anders Schiffbruch erlitten hat. Tageslichtbildschirme wären hier eine gute Hilfe.

Daß der Vortrag des Lehrers und die Auswahl der Bilder der individuellen Verschiedenheiten der Klassen angepaßt werden muß, dürfte ja selbstverständlich sein. Nicht alles, was einer aufgeweckten Gymnasialklasse gefällt, eignet sich für eine Werkklasse der Primarschule — und umgekehrt.

V.

Nun hat man aber nicht nur die Möglichkeit, Bilder zu zeigen, sondern auch diejenige, Bilder zeichnen zu lassen. Damit wären wir beim Schülerheft.

1. Im Laufe jeder Lektion sollte durch die Hand des Lehrers an der Wandtafel ein Tafelbild entstehen. Das muß nicht immer eine Zeichnung sein, man kann auch Tabellen, Detailkarten, graphische Darstellungen usw. bieten. Der Religionslehrer müßte sich üben in der Herstellung solcher Tafelbilder. Sie sollen im Verlaufe der Lektion, vor den Augen der Schüler entstehen und einen strengen Bezug auf den Ablauf der Stunde haben. Es ist unnötig und unmöglich, daß solche Zeichnungen und Bilder Kunstwerke sein müssen. Durch eine gute Präparation und durch immerwährende Übung kann aber erreicht werden, daß man so etwas wie einen «Perikopen-Extrakt» an der Tafel sichtbar werden läßt.

2. Dieses Tafelbild soll öfters vom Schüler als Zusammenfassung, etwa am Schlusse der Stunde, ins Heft gezeichnet werden, es wird ihm so eine eigene Leistung der Veranschaulichung werden können. (Dr. Hansjakob Rinderknecht zeigt in seinem Büchlein über die «Methodik des Religionsunterrichtes» die Grundzüge solcher Lehrer- und Schülerarbeiten an Tafel und Heft.)

3. Dem Schüler muß Zeit gegeben werden, daß er in der Stunde schnell und sicher einen Entwurf erstellen kann. Die Ausführung kann als Hausaufgabe gemacht werden. Sie ist oft sinnvoller und wird auch viel lieber ausgeführt als das ewige Liederlernen.

Die Hefte müssen in jeder Stunde vom Lehrer kontrolliert werden, schon als Anerkennung der Schülerleistung, der auch aus der Sache der nötigen Ernst zu geben und die Eignung der Tafelzeichnung zu prüfen.

Wo die Mittel und Umstände es unmöglich machen, daß die weiter oben angeführten Methoden und Möglichkeiten der Bildverwendung im Unterricht angewandt werden können, ist doch sicherlich die Führung von Schülerheften möglich, sowohl für den Religionsunterricht als auch für den Schüler.

Zusammenfassung

Das Bild im Religionsunterricht ist für Lehrer und Schüler notwendig zum Verstehen und Lebendigwerden des Textes und seines Gehaltes. Es soll von beiden Seiten aktiv erarbeitet werden. Die Verwendung des Bildes kostet Arbeit in Präparation und Lektion. So verwendet, in richtiger Dosierung und Qualität, stellt es eine gute Methode dar. Es soll aber immer neben der entwickelnden Texterarbeitung und der anschaulichen, bildhaften Lehrererzählung stehen und nicht *statt* ihrer und *über* ihr.